民國叢書

第三編

·19·

政治·法律·軍事類

歐洲政治思想史

高一涵編

上海書店

歐洲政治思想史

卷中

高一涵編

中華民國十四年五月初版
中華民國三十七年五月第二版

(87313B)

北京大學叢書之八 歐洲政治思想史三册

中卷定價國幣拾元
印刷地點外另加運費

編著者 高一涵

發行兼印刷者 商務印書館

發行所 商務印書館 各地

本書據商務印書館1948年版影印

自序

這一卷歐洲政治思想史是接續我去年（民國十二年一月）出版的上卷而編的。就時代說：是自十五世紀到十八世紀的中期；就內容說：是自教會的議會運動起，到孟德斯鳩止。這一卷的起訖，大半因爲字數和上卷相等，故姑且定爲一卷，並不像上卷包括上古及中古，有個天然的或公認的界限。不過盧梭的政治思想，也可以說是十八世紀以前的民治思想的總結束，也可以說是最近民治思想的開山大師。因爲一七八九年法國的革命，在政治史上可算是開闢一個新紀元；而造成這個新紀元的思想，多數學者承認大部分是由於盧梭的民約論。因爲那時的革命黨多奉民約論爲聖經，並且有人說：如果沒有盧梭，便沒有法國的革命。（拿破崙的話）故我的下卷自盧梭起，一半也因爲有這個原因。

這一卷所包括的時期，不過三百三十幾年，（自一四一五年康士坦斯會議到一七四八年孟德斯鳩法意出版）可

是這三百三十幾年眞可以算是歐洲一切思想脫胎換骨的時代。文藝復興和宗教改革兩件大事業都在這個時期內完成；而爲近世政治思想神髓的『主權在民』『社會契約』『自然權利』……等學說，也由十六世紀的反對君政論派醞釀成熟。十七世紀清教徒和其他學者所發揮的關於生命權，自由權，財產權，言論思想的自由權，和政治的平等權……等學理，又無一不成爲十八世紀末期的政治革命及十九世紀的憲政改革的學理根據。不但個人主義的思想在這個時期發生，就是近世的社會主義的思想，也在這個時期內播下種子。他如一元的主權論（布丹）立憲政治論（洛克，）三權分立論（孟德斯鳩，）和國際法學（格老秀斯，）也都發源或成熟於這個時期。故這一個三百多年，簡直可以說是十九世紀以來一切政治思想的構精成形和產生發育的時期。我們如果不曾研究過這個時期的政治思想，便不能了解十九世紀政治思想的來源。因爲十九世紀的政治思想有許多地方祇能算是這個時期的政治思想的發揮光大。

以我這樣孤陋寡聞的一個人，來編這麼重要時代的政治思想史，當然能力處

處都嫌不足。而且材料方面沒有豐富的圖書館，可以供我的參考；師友方面，也沒有專門研究這一門學問的人，可以往復磋商，我的材料，處處待我自己搜集；我的錯誤，處處待我自己發覺。故我當編這一卷書的時候，沒有一刻不在親自嘗試『盲人騎瞎馬，夜半臨深池』的滋味！不得已祇得用亶林（Dunning）的政治學史做我照路的明星。故分章分節，以及材料的去取，內容的批評，大部分都以亶林爲主；並有幾個較小的思想家的原著一時搜求不得的，亦祇得從他的書中竊取大意。我並不是以亶林的著作爲滿足，祇因生在這個人不悅學的社會，無人可求，無書可讀，故不得不如此了。上卷已再版，合計約銷四千部；可是至今並沒有發生一點反響，或盡作『覆醬瓿』之用，也未可知。這樣一想，眞使我沒有再編下卷的勇氣！從外國各種著作的序文上，到處可看見他們感謝某人改正，某人幫忙，某人校讀；但我這本書却感謝何人！

高一涵　民國十三年十月

目錄

第四編　近代政治思想史（上）

第一章　十五世紀的政治情形……一

第二章　教會的議會運動……六

第三章　馬克維尼……一三

（一）馬氏的時代　（二）馬氏的特別性質　（三）人性觀　（四）政體論

（五）開國和保國的方略　（六）馬氏對於道德和宗教的態度

第四章　宗教改革……三二

（一）宗教改革的原因　（二）路德　（三）米蘭克東　（四）加耳文　（五）

宗教改革的影響

第五章　十六世紀的反對君政論……五四

(一)宗教戰爭　(二)反抗暴君的權利論　(三)布卡南　(四)奧色斯
(五)馬尼拉　(六)反對君政論的前因和後果
第六章　布丹……八五
(一)布丹的特質　(二)國家的起源和基礎　(三)公民的界說　(四)主權的原理　(五)國家和政府的形式　(六)國家的變革
第七章　舊教派的辯護家和法學家……一〇六
(一)天主教的改革　(二)白拉明和巴克萊　(三)蘇來
第八章　烏託邦派……一一五
(一)莫爾　(二)康盤尼拉
第九章　格老秀斯……一二四
(一)格氏的略傳　(二)格氏的時代　(三)格氏的前驅　(四)自然法
(五)國際法　(六)國家和主權的見解　(七)格氏學說的價值
第十章　英國詹姆斯一世以前的政治思想……一五一

(一)英國憲政的特性　(二)福特斯鳩　(三)浩克爾　(四)詹姆斯一世
第十一章　英國共和時代的政治思想……………………一六六
(一)清教徒的革命　(二)密爾東　(三)赫林吞　(四)反對共和主義家
——非莫
第十二章　浩布思……………………………………一八四
(一)浩氏的方法和特質　(二)自然世界　(三)自然權和自然法　(四)
社會契約　(五)主權者的權力　(六)國家的衰弱和解散　(七)政府和
法律　(八)國家和教會　(九)浩氏學說的價值和影響
第十三章　洛克……………………………………二二五
(一)洛克的思想的背影　(二)自然世界　(三)自然權利　(四)社會契
約　(五)政權的限制　(六)革命正當論　(七)洛克在政治思想史上的
地位
第十四章　十七世紀下半期大陸上的政治思想……………二四五

(一)大陸上政治的普通情形　(二)斯賓挪莎　(三)蒲芬道夫　(四)鮑煦

第十五章　十八世紀上半期的政治思想……二五九

(一)當時的政治和思想的狀況　(二)德國渥爾夫和佛來德　(三)英國包林羅克和休模

第十六章　孟德斯鳩……二七一

(一)孟氏的略傳　(二)孟氏的方法和根本原理　(三)政府的性質和原理　(四)政體的變革　(五)三權分立論　(六)法制與氣候及物質環境的關係　(七)法制與禮俗經濟的關係　(八)孟氏的特色

歐洲政治思想史

第四編　近代政治思想史（上）

第一章　十五世紀的政治情形

歐洲近代文明，大概都發源於『再生時代』(Renaissance)，（舊譯爲「文藝復興」）——十五世紀前後。所以十五世紀，可算是歐洲近代文明的受孕期。這時人類對於從前的傳說，從前的言語文字，從前的美術，從前的神教，從前的教會和國家的政治關係，都發生疑念。這時歐洲民族，好像小兒一般，對於從來所認爲完全眞實的事情，總要發生疑問。懷疑和批評的結果，便發見個性和理智的作用。差不多人人都知道有個『我』在，差不多人人都學着爲自己思想，爲自己讀書。因此，便揭開中古宗教和政治的黑幕，造成國家反抗教會，理智反抗教義，個性反抗普遍眞理的運動。一千年來的

政教對峙兩不相下的局面卒讓國家戰勝，故國家和教會雙方面都想爭得政治的經濟的宗教的及知識的自由。

單就政治方面說，在這一世紀中，學說的變遷還遠不如事實的變遷的明顯。統計這時政治情形，大概有三種傾嚮：

一、民族統一的國家成立　中古的歐洲社會思想是單一的，政治上沒有國界；學說上不容異宗。最普通的政治理想就是世界帝國。到了十五世紀，這種局面已經打破，各民族的特性漸漸有差別的表現，我們翻開十五世紀的歐洲地圖一看，除掉中歐一帶，還保存從前神聖羅馬帝國的遺形外，其餘西歐靠大西洋海岸一帶，如英格蘭，法蘭西，西班牙，葡萄牙各國，都各有各的國家，各有各的君主，各有各的言語文字。這四個國家，都叫做『民族國家』(National States)，和中世紀那種包括種族言語不同的人民，和共戴一個皇帝的世界帝國絕不相同。

英法的『百年戰爭』(The Hundred Years War)（從一三三八年到一四五三年）在歷史上的效果，幾乎和波斯希臘的『皮羅波里寨戰爭』(Peloponnesian War)相等。這次

戰爭的結果，便造成了英法兩國的民族性和愛國心，並使這兩國的君主擴張政治上的權力。西班牙的王國，和葡萄牙的民族君主國，也在這時次第造成。祇有南歐的意大利，這時既不是民族君主國，又不連屬於神聖羅馬帝國，却仍然分成許多『城市國家』。十五世紀的南部意大利有『兩個西西里』(Two Cicilies)的王國，中部意大利有『教王國』(Papal States)，北部意大利又有米蘭(Milan)，威尼斯(Venice)，介老亞(Genoa)，福羅林斯(Florence)諸國。這些城市國家都不能與英法等對抗，因而有鼓吹統一的必要，所以這時所有感受英法等國民族統一國家的影響的政治家和政治思想家，都在那裏大聲疾呼的發揮統一的學理。

二、**封建貴族的政治勢力衰減**　當十四世紀的時候，英國的『巴力門』(Parliament)和法國的『三族議會』(Estates-general)在財政和軍事上很佔勢力。到了十二世紀，在英國經過『薔薇戰爭』(The Wars of the Roses)（從一四五五年到一四八五年），法國經過『百年戰爭』，却把封建貴族打到了。薔薇戰爭的結果，使英國君主亨利七世（一四八五年到一五〇九年在王位）得到兩大利益：(一)薔薇戰爭事實上就是兩派貴族的自相

殘殺，結果打倒了許多貴族，使國王得到許多財產；(二)薔薇戰爭時期很久，平民階級因為厭惡擾亂，結果便祇有協力壓服貴族，希望擴張君權。亨利因為得到這個機會，便把英國政府造成一人專權的獨裁制。百年戰爭的結果，喚醒法國民族統一的覺悟，路易十一也乘這個機會，逐漸打消了許多封建的貴族，把他們的封土兼併起來，放在君主支配之下。所以這兩個戰爭終了的時期，就是英法兩國封建制度消滅的時期。西班牙自聯合加斯特爾(Castile)和阿來剛(Aragon)之後，(一四七九年)也漸漸的向統一制和獨裁制這條路上走。所以自此而後，政治思想的中心，多集中在君主獨裁主義這一點上，後來竟造成了十六七世紀的專制政體，種下十八世紀各國政治革命的禍胎。

三、城市的政治勢力增加。　自日耳曼民族侵入羅馬以後，不慣城市的生活，故當時的城市日見衰敗。到了十字軍東征以後，東西人民互相交通的結果，城市又日見發達。後來貴族為十字軍所累，失掉財力和武力兩個要素，城市的經濟勢力便起來代替貴族的經濟勢力。封建時代的法律，最不適宜於城市的工商業，故城市都想

脫離封建而爭得獨立的自治權。又因爲當中世紀國王貴族教會互相爭權的時候，城市得到絕好的機會坐收『漁人之利。』無論那方面想教城市幫忙，必定要允許他的種種權利。可是中世紀城市所最注意的，乃是商務自由，並不是政治獨立。所以到了十五世紀，城市便幫助君主，變成推翻封建貴族的一個勢力中心。一方面擁護君主，造成君主獨裁的政府；一方面變作行政區域，完成中央集權的國家。

因爲這個時代的政治情形和中古不同，故政治思想上也表現出來兩大特點：（一）因爲中古所有的衝突，大概都是這個羣和那個羣的衝突。那時民族的羣，宗教的羣，政治的羣，和經濟的羣，——城市——都是平權的；因爲平權，故誰也不能支配誰，誰也不甘心受誰支配，結果祇有競長爭雄的擾亂。到了這時，政治的羣獨得勝利，凡民族宗教城市各羣都附屬在國家這個大羣之下。自此而後，便極力擡高國家，主權，法律，秩序的地位，把這幾個字弄得格外尊嚴，養成神聖不可侵犯的外貌。（二）因爲封建制度下的統一，全仗主臣之間的私人感情維持。換句話說：就是那時的服從祇是人身的關係，並不是法律的關係；那時的紀律祇由恩惠維繫下去，並不是由制

度。維。繫。下去。自十五世紀而後，政治上的統一，便漸漸的從人身關係上轉移到法律關係上去；到此便不單靠恩惠維繫，而由制度維繫了。故此後統一的理想，多集中在組織的完善與否一個問題上，不完全靠那首領的智識和道德了。這都是十五世紀後政治思想變遷的普通趨嚮。

本章參考書

Bury: History of Modern Times. 第一章至第四章

Dunning: Political Theories Ancient and Mediaeval. 第十章第一節

Hayes: A Political and Social History of Modern Europe. 第一卷第一篇

第二章　教會的議會運動

當十四世紀下半期，歐洲各國的民族心理強盛，故意大利和法蘭西兩國的教徒，爲着爭選教王，結果便演成教會的『大分裂』(The Great Schism)。一三七八年自

此而後，便發生教會的『議會運動』(Conciliar Movement)。直到一四一八年止纔選出一個各教會公同承認的教王，藉這個教王再把已經分裂的教會重行聯合起來。議會運動有三大目的：（一）終止教會的分裂，（二）防止胡斯派（Hussites）在包海密亞（Bohemia）的運動，（三）改革教會的組織。這第一個目的可算是議會運動發生的原因至於第二第三兩個目的，便是議會運動的派別和這派所主張的內容。和政治思想最有關係的，是他們改革教會的組織的計畫。

十五世紀的宗教和政治的改革運動，在英倫發起的是韋克立夫（John Wyclif），一三二七—一三八四—在包海密亞繼續運動的是胡斯（John Huss）。一三六九—一四一五 韋克立夫是把全部聖經譯成英文的第一個人。因爲他發動宗教的改革運動，所以人家稱他爲『宗教改革的晨星』。他的思想很受馬獻僚的和平保障者一書的影響，所以他和胡斯兩人的運動，很充滿民族的和反對教王的精神；并多少具一點民治思想的外表。

韋氏所反對的是教會的制度，聖徒的崇拜，教師的獨身生活，和出家的生活，以

及教會政治教王獨尊等舊說，想恢復從前組合教會的組織（Original congregational organization），使教會和國家各自獨立。國王和教師雖然都是上帝的代表，可是國王的尊嚴，却在教師的尊嚴之上。他這種尊國家抑教會的議論，多半和馬獻僚及奧鏗相同。胡斯的思想完全是韋氏的思想，一點沒有什麼擴張。

韋胡兩氏在這時教徒的眼中，眞算是兩個『過激派』。故一四一五年『康士坦斯會議』（Council of Constance），便宣告他兩個罪案。這次會議，大家都極力的想醫治教會分裂的毛病，所以他們着手的方法：不在教義的改革，祇在組織和行政的革新。他們革新的方案，便是把教王放在宗教議會的支配之下，以這個議會作教會的最高的立法機關。簡單說起來，就是把代議制的原理應用到教會裏邊去。這一派運動的人物比較韋胡二氏却都帶有守舊的思想，故祇可算作改革家，却不能算作革命家。

十五世紀中最重要的事件，要算這議會運動；議會運動的最重要的人物，要算加生（John Gerson）。（生於一三六三年）但是加生雖然也受了馬獻僚的人民主權說的影響，

可是他的教會組織，仍然是『教師政治』(Hierarchy)，並不是全體信徒參政的平民政治。他的計畫是把『有限的君主政體』(Limited Monarchy)和『代議政體』(Representative Government)應用到教會裏邊去。所以加生一派的運動，祇可算是中古立憲主義(Medieval Constitutionalism)的最後的運動。到了他們失敗的那一天，纔算是近代政治運動開始的日子。

中古的教會立法權都放在教王和教會的總會手中；這個總會是由教會中職官組織起來的。這時總會的權力和教王的權力，常常發生衝突。議會運動的目的：就是想使總會的權力高出於教王之上，凡教會中最高的立法權都放在總會手中。加生一派的議會運動，本注重在彌縫教會的分裂，因此便採取聯合主義，把所有的教會一齊聯合起來，使各出代表，組成一個總會。這個總會的職權，就在專心致志的謀教會的統一。照加生的理想，教王在事實上成為教會的行政官，祇在議會閉會或不能立卽召集的時候，對於重要事件纔有自由裁奪的權力。他以為教會中的法律是一切權力來源，而所有教王制定的或從前議會制定的一切法律之解釋變更和廢

止權，都在這個總會。所以加生的教會改組的學理的基礎，完全建築在『有限的君主政體』一個原則上邊。

康士坦斯議會所表現出來的，是教王和教官混合起來的貴族政體，白色議會(The Council of Basel)（一四三一年）所表現出來的，却是比較激烈的民治政體因爲那時教王方面，對於康士坦斯議會，大不滿意；改革派受了這樣的激刺，所以再進一步，主張民治政體。用貴族政體來代替教王獨裁制，是康士坦斯議會中加生一派的主張；用民治政體來代替教王的獨裁制，便是百色議會中鈎士 (Nicolas of Cues, or Nicolaus Cucanus)（一四〇一—一四六四）一派的主張。鈎士是德國的一位富有科學精神的學者，他貢獻給這次議會的學理，都在這『調合的天主教』(De Concordantia Catholica) 一部書中。他這部書中有兩點最可使人注意(一)調合的原理，(二)人民同意的原理。——從這兩點上，可以看得出他的政治思想已經從中古的形式變到近代的形式。

鈎士以爲宇宙間一切現象——物質的，精神的，——在本體上都是調和一致

的，無論那一部分，就是極小的部分，對於全體都有密切的相互關係。以上帝爲中心的宇宙，是一個有機體，每一個分子在這個有機體中都各有他的重要的職務。人事界也是這樣，凡各分子的活動，都要和全體的目的相調和。敎會和帝王乃是人事組織中兩個大制度，每一個制度都是許多部分合組起來的，各部分對於全體的關係都是一樣的。這就是鈎士的調合的原理。他根據這個根本原理，所以主張敎會機關的關係和政治機關的關係完全一樣。他不但主張議會爲敎會組織的中樞，並且主張就是在政治組織中也必須要以議會爲中樞。他這種政敎原理合一的思想，很有影響於後來的學說。

議會既作政敎組織的中樞，故議會便變成法律和權力的唯一來源了。議會的意思，就是出席人的意思，故議會的議決所以發生效力，就是因爲得到出席人的同意。因此，便說同意是一切法律效力的基礎。凡是爲人民所採用的法律，都是得到人民同意的法律，同意是義務的唯一來源，這句話便成爲神權和自然權利的一個原則。因爲在他看來，一切人類生來都是自由的，所以一切政府——無論是法治政府，

是人治政府，——都是由人民同意而生的。又因爲人類生來都有同等的能力，所以祇有由人民選舉或得人民同意的人纔可以得居高位。這樣一來，便把權力和法律的來源一齊放在人民的同意上邊。這就是鈎士的人民同意的原理。這種思想到了十七八世紀，便變成一般政治思想家的普通思潮。

自羅馬法家一直到十五世紀，都有一部分學者討論這個自然權利的問題。可是這個原理僅能適用於道德和私法的問題上邊，却不曾適用他作公法的學說基礎。鈎士力倡這一說，很可算是一位大膽的革新家。不過這個時代，乃是剷除貴族階級的勢力，趨嚮君主獨裁政體的時代；在這個趨嚮猛烈前進的時候，凡是反抗君主獨裁制的學理，無論是採取混合的貴族政體，或是採取人民主權的民治政體，結果總是要失敗的。這時的議會運動，可算是一般改革家和教王的君主獨裁政策打了一次很長久很激烈的大仗，結局仍然是失敗。到了一五一二年，教王的學說終久戰勝，天主教的教會組織仍然回復從前的君主獨裁制。故這一場轟轟烈烈的議會運動，不過在政治學理上發生很大的影響罷了。

本章參考書

Dunning: Political Theories Ancient and Mediaeval. 第十章

Figgis: The Divine Right of Kings. 第四章

Figgis: From Gerson to Grotius. 第一第二兩節

Lechler: John Wiclif and His English Precursors. 可特看第二卷四十七至六十五頁

第三章　馬克維尼

(一)馬氏的時代

馬克維尼(Machiavelli)(一四六九—一五二七)是意大利福羅林斯(Florence)的人。幼年曾研究過古代的經典，但是他不學那種學究的態度，講究詞章字句；却直接的以人事的世界，做他研究的題目。並不注重希臘的藝術和哲學單研究羅馬人的政府和制度。

馬克維尼的政治生活自一四九四年起。從前意大利的自由城市很發達，因爲自由的結果商業纔發達；因爲商業發達，生活的程度纔漸漸增高，文學美術纔漸漸興起。當時福羅林斯的文化和財物，幾乎成爲世界的中心，不想到老林左(Lorenzo)王去世後，便一天零落似一天。意大利衰敗的原因，全在兵制不好；因爲商業發達，人人富有，所以沒有尙武的氣象。馬氏力數雇兵的弊病，乃以國民編成常備軍。總計馬氏的政治生活共二十九年；直到出獄之後，罷官閑居的時候，纔勉强著書。他的君道論(The Prince)，論叢(The Discourses)，戰術論，福羅林斯史，都是在這個時代做成的。

馬氏做事的時候，正當十五世紀末期及十六世紀初期。這時敎會的分裂已經統一；歐洲大一點的國家，都造下專制王國的基礎。英國的亨利七世，法國的路易十一世，查理士八世，路易十二世，西班牙的佛德倫(Ferdinand)，都造成强大的權力，把封建的議會一齊壓倒了。就是柔弱無能的德國君主，也極力想把分裂的帝國主權統一起來。這個時代眞可算是『兼弱攻昧。取亂侮亡。』的時代。祇要能得到太平統

一的境界，無論什麽方法——就是陰謀詭詐的方法，——都可以公用不諱的。

但是意大利的情形却很難得統一。因爲意大利半島，城市很多，各自獨立的情形，差不多同希臘古代的情形一樣。到十六世紀初期，半島之中分成五個國家：就是勒帕爾王國（Kingdom of Naples）羅馬教會領土，米蘭侯國（Duchy of Milan），和威尼斯（Venice），福羅林斯兩共和國。這時法蘭西，英吉利，德意志，西班牙各國的人，一個個都注重民族的統一國家，四分五裂的意大利的人，當然也要感覺民族統一的必要。但是意大利半島之中，既沒有能夠統一渙散國家的人材，又因爲教王特別地位和政策更爲統一的障礙。——這就是激起馬克維尼功利主義的政治思想的原因。

而且意大利以分崩離散的國家，介在法德西各强國之間，所以外交是最重要的事，也是最不容易辦的事。馬氏在福羅林斯共和國中，當過十四年的樞要的重任，做過幾次使臣。本他生平的外交經驗和機敏的觀察來談政治，又怎能不注重實際的功利，又怎能脫掉權謀術數呢？

馬氏做政治活動的時候，許多工夫都消費在議場軍營或宮庭之中，他自己所讀的書，祇是李維（Livy），鮑里貝士達基特士（Tacitus）亞里士多德，(政治學的一部）亶特，彼特亞克（Petrarch）幾個人的。可是那時意大利的文學美術漸漸脫離中古的思想，募仿希臘的形式，不但哲學科學是這樣，就是宗教也採取古代宗教的新方向。這時意大利的智識，可算是傾向自由，故思想常常脫離宗教政治的範圍，朝著高遠的地方走。馬氏是福羅林斯的思想的中心，故運用精深的智識，犀利的論鋒，來解決當時的政治問題，造成適應當時環境的新學說。

馬氏學說的功罪，至今還沒有定評。基督教會對於他當然是不懷好意的，所以後來竟不許人讀他的書；天主教把他看作教會的仇敵，新教徒駡他是恢復古代羅馬的精神的人。在法國有人說伯塞老密（Bartholomew）的虐殺，侯格羅（Huguenot）的擾亂，都是他鼓吹起來的；在英國，王黨駡他是無神論派，清教徒駡他是耶私派（Jesuit）。(羅馬教的一派）意大利有的批評家說：馬氏的散文有的帶些神性；又有的說：馬氏的思想並不是合理的，道德的，神美的，不過是應有儘有的罷了。大概馬氏這個人一

生就在陰謀詭詐暴戾猜疑的空氣中生活，那時意大利人輕生命，重復讐，暗殺毒害的事件盛行，殘忍卑劣的精神到處皆可以看得出。所以他以爲與其說人類性善，不如說人類性惡；人類都是忘恩負義貪婪欺詐，一見危險便要逃跑的。但是他並不曾從這種人性觀中生出厭世和謾罵的態度，乃以政治學者的態度，把這種人性觀拿來做他研究的資料。因此，便認定有法律拘束的必要，便認定有用火，彈，斧，索，牢獄等霸道的藥方治療的必要。這種注重功利，不尚迂遠計畫的手段固然是醫治意大利那時急病的好藥方，但同時也是馬氏自己招人唾罵的一個破綻！莫烈約翰 (John Morley) 說：馬氏在近代政治組織和關於歐洲道德的文學中，還有一個地位；又說：馬氏這樣被人憎惡，是因爲人家不讀馬氏書的原故。我以爲他這幾句話，倒不愧爲學者平聲靜氣的批評。

(二)馬氏的特別性質

我們看見馬獻僚和奧鏗等的議論，雖然漸漸有脫離中古的傾向；但是他們所用的方法，仍然是中古的，他們的論據都是演繹的和抽象的。馬獻僚雖然不像別的

中古學者，專門以引經據典爲事，但是他的議論總是從亞里士多德的議論中演繹出來的。到了馬克維尼，哲學的方法和觀察點，完全變成近世的氣派，脫盡中古經院學派的『詩云』『子曰』的派頭。我們把馬氏看作近世的作者：第一是因爲他的結論是從觀察古代的歷史和當時的政治而得的，不是從摭拾人家的議論或抄襲武斷的神學和因襲的哲學而來的；第二脫盡中古的窩臼把政治學從宗教學純正哲學，倫理學中分出來，成爲一個獨立的科學。所以亶林說：如果要拿那羅西尼（Roselinus）在他五十年前做成的君政論同君道論相比較，幾幾乎不能猜想到這兩位著作家是生在一個世界上的。

照馬克維尼的意思說來，政治學眞正方法，就是歷史的方法。他以爲無論在什麼時代，什麼地方的人，都是同現在的人一樣，都是受同一動機的影響，用同一方法解決問題。故馬氏的歷史觀，完全和中國史家所說的『數往知來』及『前事之不忘後事之師也』的見解一樣。但是馬氏所說的歷史，並不是爲烏煙瘴氣所蔽的中古史，乃是希臘羅馬的上古史。至於那些教父的議論，中古學者的思想，和教會法市

民法的原文，他引也不引的。這就是他所以能夠脫盡中古思想的彩色，救正經院哲學的錯誤的原因。但是他雖然注重歷史的方法，可是一方面劃去一段中古史，一方面又不大用歷史方法中最重要的比較的方法；這就是馬氏最大的缺點。

但是馬氏的政治論，與其說他注重歷史的方法，不如說他注重當時的事情。他的政治論嚴格說起來，祇能算是政治術，不能算是政治學。他的眼睛祇看着統治階級，祇爲統治階級想出統治的方法；並沒有看到被治階級，不大爲被治階級想出安寧幸福的方法。很同中國那些講牧民之策的一樣，不過把人民看作供他們試驗治術的器械罷了。這個地方就是馬氏和亞里士多德分界的地方。亞氏的政治家是要爲人民謀幸福的，他雖然也很注意政府的作用和實際的政策，但是他主要的目的，却在研究社會生活政治生活的全體的組織。馬氏主要的目的並不在說明普通的政治學說，專門注重直接的事實問題——這就是一個所以成爲哲學家一個所以祇能算是事業家的原因。

(三)人性觀

自柏拉圖到中古，所有的政治學家幾幾乎都是主張性善的；以爲人類生來就有理性，這種理性就是宇宙眞理的一部分，獨有馬克維尼主張性惡說。他眼睛中所看見的人，都是自私自利的，沒有什麼社會的道德可說。人類的動作沒有不是被私慾驅使的。且看他說：

因爲一般人都是忘恩負義，詐僞輕浮，懦怯貪婪的。當你成功的時候他什麼東西都屬附於你：你他們的血肉，他們的財產，他們的生命，他們的子孫，一切都貢獻於你；但是一旦遇到緊急，他們就都來背叛你了。（君道論第十七章）

照馬氏看來，人性是詐僞狡猾的，沒有不得已的事故逼迫他，再也不會使他善良的人民服從君主是由於萬不得已，如果沒有可以不服從的情勢發生，馬上就會轉過頭去反叛他。因此，便斷定君主治國，用愛不如用威。爲什麼呢？且看他說：

專靠人民幫助沒有別的準備的君主，必定要滅亡；因爲由利益結成的友誼，不是以人物門第結成的友誼，當時固然很好，但是不大穩當，到了要用他的時候，便靠不住了；而且人對於親愛的人比較對於怕懼的人更容易發脾氣，

因爲愛情是由於義務的束縛而保全的，有惡性根的人，因爲利益的關係，隨時都可打破的；但是畏懼是由怕受刑罰而來的，無論什麽時候都是有效的。（同前）

不但用威嚇可以管得住人民，就是用欺詐的手段也是可以成功的。因爲人民腦筋簡單，常常爲眼前的利益所迷，君主如果想欺人，隨時都可以找得出被欺的人。因爲世間上沒有一個好人，所以君主做事祇有宸衷獨斷，萬不可依靠別人，或同別人商議。

馬氏心目中的唯一的神聖就是自私自利，所以他把政府的起源及社會制度的基礎都放在自私自利的一個觀念之上。把亞里士多德的人類是天生的社會動物的觀念丟在一邊，單採用鮑里貝士的政治起源及政體循環的學說。他以爲人類慾望是沒有窮盡的，故人類一切動作都是想塡滿這個貪慾之壑的。由此看來，馬氏的確以慾望爲人類一切行爲的動機。

馬氏不但以慾望爲行爲的動機，並且認定這種慾望祇是下等的慾望——物

質的慾望物質的慾望中最重大的，就是私有財產的慾望。且看他說：

……君主最應該注意的，就是不要觸動別人的財產因爲人家父親死了，馬上便可以忘記，家產損失了，是不會忘記的。（同前）

馬氏在他論叢中更反覆說明這種理想他說物欲的個人主義，可以顯明愛獨立愛自治的特性。雖然也有被權勢的慾望驅使的，但是祇有極少的幾個人是這樣，大多數人大概都是被富貴所驅使的。人類爲什麼歡喜共和政體呢？因爲在共和政體之下，大多數人民都有可以得到物質利益的機會；在君主政體之下，一切利益祇有被君主一人壟斷去了。人類爲什麼又希望獨立呢？因爲在那不服從別國的國家之下，貨財更可以積得多些。

照這樣看來，馬氏的政治的動機，完全在於自私自利。人類終日勞碌不歇，都是被物質的慾望所驅使。這種人性觀幾乎全同浩布思(Hobbes)一樣；但是浩布思是在心理的基礎上立論，並用科學的形式來說明他；馬氏祇依主觀的判斷說明，却不是從社會心理上解剖出來的。（在論叢中雖然稍稍注意心理的方面但是仍是武斷的議論）簡單說起來，馬氏的自

私。自。利。四。個。字，就。是。一。切。政。治。活。動。的。根。據。這樣一來，便不啻把希臘哲學家所說的國家是爲道德的智識的生活而設的制度，中古神學家所說的國家是爲救濟罪惡而設的制度，和人類生來就有天賦的理性，生來就有可以修道立德的才能，……種種理想，一筆勾消了！

(四)政體論

馬氏的政體分類，差不多是完全採用亞里士多德的。——就是以君主政體貴族政體立憲政體爲正當的政體，以相反的專制政體寡頭政體民治政體爲腐敗的政體。又同鮑里貝士謝雪盧的結論一樣，把混合政體看作最善良最穩固的政體。但是馬氏的目的在比較君主政體，侯國 (Principality) 共和政體的好壞並不注重政體的類別。所以宣林說：『馬氏的政體論是古代的觀念同當時的政治情形混合起來的。他的結論，便是雜合孤立的狹小的希臘城市國家，隨帝政發展而擴張的羅馬的城市國家，和近世建設起來的半民族的王國，——種種國家觀念而成的。』上古中古政治學史三〇七頁

人人都罵馬氏，說他是擁護專制政體的人；但是他對於共和政體的價值，也未嘗一概抹煞。他的共和政體論，雖然觀念和希臘人不同，但是實質並沒有什麽差別。他以爲實行經濟平等的社會是最好的社會。共和是很可靠的政體，因爲全體人民比君主賢明些，且不致於像君主因循。在共和國中的背道滅德，比君主國總要好些。關於官吏的選擇和官職的授與，人民的判斷總要健全些。如果以君主爲適宜於創設政制或法制，那麽共和便是最適宜於維持政制或法制的共和政體的機關的活動，比較上雖然是緩慢些，但是比較君主更可以保持得住信用。馬氏本以適應時勢的需要爲一切政治成功的要素；因此便又認定君主的性質不容易隨時勢變遷，共和的性質可以適應時勢特別的需要。——這就是民政比王政利益大的地方。

馬氏在君道論中討論君主民選的利害，他說：

得貴族贊助而得到主權的，比較得人民贊助而得到主權的，更難得維持。因爲貴族以爲他們在君主的左右同君主地位相等，君主因此便不能任意制馭他們。但是如果因爲人民幫助而得到主權，人民沒有同君主在一塊的，沒

有不豫備服從他的。（君道第九章）

由此看來，馬氏不但不偏重君主政體，並且討厭貴族政治。他以為人民很可以做維持獨立的有效的工具；貴族反容易爭權奪利，擾亂治安。因為人民所希望的，祇有和平秩序，貴族的感情到處都想爭權。至於那些富有土地的貴族，既有城堡，又有家臣，不但不能設立共和政府，并且連君主政體也建設不起來。我們從馬氏這幾句話中可以看出他受意大利貴族爭權奪利所激刺的程度！

總而言之馬氏的政治論的基礎，完全放在功利上。所以在他看來，政體的好壞，沒有絕對的標準，祇看他能夠適應時勢的需要不能。如果能救濟意大利，君主政體也好，共和政體也好。對於君主經國的方略，也是這樣主張；如果能夠成功，慷慨也罷，吝嗇也罷；仁慈也罷，殘忍也罷；誠信也罷，欺詐也罷；守約也罷，毀約也罷；……道德信用名譽種種虛名，到他面前簡是一個大不值的！他這樣不避唾罵敢說敢言的態度，真不能不教人家佩服！所以我很恨馬氏尙權謀，同時又很愛馬氏說實話！

(五)開國和保國的方略

馬氏本是個很尙手腕的事業家，並說不上有系統的哲學家；所以他的政治學說祇可以說是治術，並說不上治理。他的君道論的目的，在擴張王國的領土；論叢的目的，在擴張共和國家。馬氏所說的『擴張』，並不是使兩個或兩個以上的社會的政治的機關維合在一塊，是想使多數的國家服從一個君主或一個共和國的支配。所以他說：

國家除掉全體服從一個國家或單一的君主之外，沒有能夠統一或安樂的，法蘭西西班牙就是一個實例。論叢

大概馬氏的國家目的，就在國家自身的存在，所以他不問國家哲學的基礎，祇問開國和保國的實際的方略。自馬氏死後三個世紀中西歐一帶政治地理區域的變更，大概都是受馬氏學說的影響。

馬氏本極力的崇拜偉人說一個大人物的手腕技倆可以決定國家的命運；但是他同時又很看重那社會的根本制度上附着的一種潛勢力。所以他說建設或維持新社會新政治的組織，就是英雄豪傑的才能的實地試驗改革家的成功，常常要

有充分的武力，纔可以作新制度的保障。擴張領土，在馬氏看來，無論是共和國，是君主國，都是必不可免的事實。因爲君主的權力慾望是沒有止境的，故當然要取開疆拓土的政路，就是共和國也實逼處此的不得不這樣做。如果共和國的制度不適宜於開闢領土的政略，一遇到緊急的時候，國基必定破壞，制度也必定毀滅了。

馬氏以爲精練的國民軍是共和國必不可缺的東西，也是勢所必有的東西。他總不相信普通人所說的『金錢是戰爭的筋力』(Money is the sinews of war)這句話，他以爲勢力的實質，不是金錢，祇是兵士。所以他說：

金錢不一定能夠常常得到好兵士，但是好兵士總可以常常得到金錢。叢論

馬氏不但崇尚武力，並且還崇尚詭計。他以爲武力和詭計一般重要，無論何人，要想從微賤陞到高貴的地方，必定要並用這兩樣東西。但是祇有武力而沒有詭計，便不能成功；有詭計而沒有武力，容或可以奏效。——這是他深信不疑的眞理。

但是馬氏對於國家的政治方略，到底是主張革新或主張守舊呢？據我看來，仍然是個因襲家並說不上創造家。他的目的，就在『和平』兩個字上。所以他以爲君

主國中爲長治久安設想，祇有維持現行的制度，尊重已往的習慣。人民如果在善政之下快快活活的享受遺風舊俗，便不再多多的夢想自由了。故馬氏的政治思想雖然是崇尙君主政體，但是他的議論却是爲專制政體說法。

馬氏雖然極端崇尙武力政治，雖然教君主寧可受吝嗇之名，不可一味的慷慨；但是他以爲分賞戰勝品必得要極尙豪華，對於人民的財產和婦女却不要觸動。一方面又教君主要保障美術界的天才，奬勵農商各業，並不要以重稅苛苦人民。所以馬氏的專制主義，却是一種籠牢民心不反民好的專制主義；馬氏的武力政治，却是一種尊尙和平和文化的武力政治。

馬氏論到以改革憲法爲防止革命的方法的時候，便主張共和國家在危急存亡的時候，一定要由政府幾個官吏來行使絕對的權力。他認定『狄克鐵特權』(Dictatorship)(獨裁權)是羅馬共和制度的許多重要的形式之一，羅馬的擴大全仗着這一個機關。至於平民與貴族的競爭，不但不是擾害國家的禍根，並且是羅馬的擴張所萬不可免的情形。黨派的競爭是鼓動平民的感情，激起平民的雄心，試驗傑出的公

民的能力，決定制度法律的是否適宜的必不可少的工具在平安無事的時候，材能出衆的人，很不容易表現出來，政權常常落在富人手中一到競爭的時候，沒有能力的君主必定不能回復和平，或保持原來的地位；不合時勢的法律，也必定因爲試驗的結果早被淘汰了。這種以競爭爲試驗人材制度法律的方法的議論，可以算作馬氏的特識，也可以算作馬氏一生的經驗。

(六)馬氏對於道德和宗教的態度

馬氏在政治思想史上佔個重要的地位，就因爲把政治和道德宗教分開又使政治道德之中，不含有私人道德在內，及政治事業之中，不含有宗教事業的性質在內。他的議論，雖然不能在歷史上發生出來掃除中古不顧事實全尙架空的議論的影響，但是總可以算是把理論和事實結合起來了，注重到事實的觀察和經驗方面去。他雖然在事實上不能減少政教的衝突，但是總給宗教上一個最大的打擊。

從謝雪廬一直到現在，——十六世紀——自然法一個觀念，幾乎是政治學的唯一的來源；到了馬氏，簡直把自然法的觀念抹煞了。因爲他不討論政府的抽象的

哲理，不討論法律的哲學，不把宗教看作與人生有關的事體；所以取消自然法的觀念，並且把神示法看作荒誕，排斥在思想範圍之外。

亞里士多德在兩千年前便把政治和道德分開，但是亞氏的政治學仍然不能脫離道德而獨立。馬氏便不是這樣，他把政治的現象孤立起來，使政治的研究完全和道德無關。他並不是反對道德，不過他的政治學中用不着道德；換句話說，就是他不把道德看做政治的條件和政治的要素。亶林說得好：『他幷不是不道德，乃是無道德……他並不是反宗教，乃是無宗教』（見上古中古政治學史二九九頁）

馬氏對於政治家的價值，完全以成功不成功去估計；他政治的方略，也完全由功利決定。在他看來，與其因爲慕仁慈慷慨等美名而失敗，倒不如隨機應變，冒殘忍吝嗇詭計僞善等惡名而成功。所以他的政治學，完全在救國出險的手腕上着眼，道德不道德，都是他所不屑計較的。因爲君主的責任專在救國，不問方法好不好，祇問與國情時勢適應不適應。人性不能無疵，萬不能具備一切的美德；如果因爲避惡名而喪失國家，倒不如蒙惡名去保持國家了。建國的君主，如果爲維持國家設想，就是

行爲違背誠信，違背友誼，違背人道，違背宗教，都是使得的。

馬氏是專門研究人類生存事實的，他的政治學也祇是研究實際的政治生活，不是研究理想的政治生活的。人類現在的生活情狀，是他所研究的；人類將來的生活是怎樣，或是人類應該怎樣生活，他是完全不管的。因此便把中古學者所研究的理性世界精神世界，拋在九霄雲外，專門討論維持或對付欲性世界物質世界的方法。他的政治學的研究的範圍，便不啻從天上掉下地來，從上帝歸到人類，從將來的目的變到現在的方法上來了！雖然不直接的反對宗教，但是宗教自身，已經無用武之地了！馬氏能夠自由自便的不受道德的勢力和宗教的勢力的影響，來用實地試驗法研究政治，便是他最有貢獻於近代政治學的地方。

本章參考書

Taylor: Thought and Expression in the Sixteenth Century. 第一卷第四章
Figgis: Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 第三節
Morley: Machiavelli. 從日本興亡史論刊行會譯本

Dunning: Political Theories Ancient and Mediæval. 第十一章

第四章　宗教改革

(一)宗教改革的原因

宗教改革(Protestant Reformation)和文藝復興的價值相等。歐洲到了再生時代，昌明古希臘的文學哲學，因而推翻中古經院哲學的勢力，好使近代的歐洲文化產出。到了宗教改革時代，昌明耶穌時代的古文學，因而恢復原始基督教的主義和精神，把天主教的勢力打破。再生時代的復古，是復耶穌以前希臘羅馬的古，想使歐洲文化，回復到古初時代，宗教改革時代的復古，是復耶穌時代的古，想使歐洲文化，回復到原始基督教時代。自古文學復興而後，有許多人都能夠直接的看聖經，又有英法的人把聖經翻譯過去，便把從前教王和教會專有的聖經，變成社會公有的聖經。到了這時，人人都看出有兩大弊病：(一)原始的教義和教會的教義大不相同，

(二)教王的奢侈，大違反從前基督教刻苦的美德。所以這種復古的運動，可算是宗教改革的動機。

把政治和宗教兩種事實聯合起來，來做反抗教會的運動，可算是自十六世紀纔有的。自一五二〇年到一五七〇年，這五十年中，乃是新教徒反抗天主教的時期，他們所以要把一千年來的天主教的勢力打破，大概有三個原因：——政治的，經濟的，宗教的。

(一)政治的原因 在十六世紀以前的天主教的教會，並不像現在，純粹是個宗教團體，他有許多關於政治的權力，由教會的官吏——教王，主教，牧師(Priest)，及教士(Monk)——行使。教會有自己的土地財產，不納租稅，不歸政府管理；有自己的獨立的和強迫的收入；有自己的法庭，審判自己的官吏和訟案。自五世紀到十二世紀，因為政府太弱，所以教會應該享有這樣的政治權力。但是到了十六世紀，民族統一的國家發達，要想擡高國家的主權，當然要把教會完全收歸君主支配。在這民族感情興起的時候，中古教會的世界觀念，自然要遭打擊。故宗教改革的運動，就是民

族主義(Nationalism)反抗大同主義——天主教——的表現

(二)經濟的原因　從經濟上說，宗教改革的原因有二：(A)因爲教會過富，所以有許多人如君主諸侯都想圖謀他的財產；(B)因爲教會奢侈，濫用金錢，所以激起人民的痛恨心。當十六世紀初頭，許多主教和住持，都有廣大的田地，在德國佔有全國土地三分之一，在法國佔有五分之一。這時君主的勢力強大，常常乘機沒收教會的財產，美其名曰『還俗』(Secularization)。人民方面，如農民和工藝階級，又年年爲教稅所苦。故德國的諸侯，市民，農民，侍衛等，都極力的反抗教會的經濟壓迫，常常結合起來，抵制教王的誅求。至於教會官職的賣買，教王親戚的登用，都是習見不鮮的。如教王李奧十世(Leo X)，更新設教職，公然賣出；又藉『赦罪劵』(Indulgence)『大會式』(Jubilee)增加收入。因爲教會的官吏這樣的賄賂公行，所以當十五世紀和十六世紀初頭，改革教會的聲音，常常出自一般學者國王和人民的口中。這時有一派人以爲最吃緊的問題，倒不在廢止教王的權力，改變教會的組織，和變更宗教的教義；却反在改革教官的道德生活，和禁止意大利人從別國誅求金錢的方法。

（三）宗教的原因　但是十六世紀中，一大羣宗教首領如路德（Luther），司文格里（Zwingli），加耳文（Calvin），老格思（Knox）等比那時人文派（Humanists）更進一步，不但想改革教會的道德，並且要改革天主教的組織和教義。這一派人的新神學大部分是從韋克立夫和胡斯的傳授而來的；他們祇在聖經中求教義，不在當時的教會中求教義。他們因爲那時教會中有許多惡習，教會的官吏有許多不道德的行爲，和天主教的教義又有許多地方違反原始基督教的教義，故（A）想打破天主教會的惡習；（B）想革除教會官吏的不道德的行爲；（C）想用新教義來代替舊教義。

總而言之，這個時代是世界帝國變爲各別的國家的時代，故宗教改革也順着這個潮流，把宗教的一尊變成政治的一尊中世紀所表現的，是國家化的教會宗教改革派所主張的，是神聖化的君主換句話說：就是想在一國中捧出一個神君（Godly Prince）做支配教會的元首教會不但不在國家之上，並且不在國家之外，祇在國家之下和國家之中他們這種運動，就是擡高國家或君主的威嚴故在十六世紀的

上半期的宗教改革運動，祇是促進君主獨裁制的媒介。所以含代議原理的宗教議會運動，在那時不能成功；而含獨裁原理的宗教改革運動，在那時却收了許多效果。

我們要想知道宗教改革運動在歷史上的價值，必須先知道這派首領人物的思想和態度。宗教改革派中有幾個重要的首領：就是路德，米蘭克東，加耳文諸人。

(一)路德

馬丁路德(Martin Luther)（一四八三—一五四六）是德國的一個窮鑛夫的兒子，早年在歐福(Erfurt)大學讀書，受了許多人文派運動的影響。後來做了奧格斯庭派教會的教士。一五〇三年，到威丁堡(Wittenberg)大學去。不到幾年，便做了該校的神學教授。他從聖保羅和奧格斯庭的著作中得到原始基督教的教義，和當時教會中所說的教義大不相同。教會赦免罪惡的方法，在教人對於教會盡義務；路德拯救罪惡的方法，在教人直接信仰上帝。他以為信仰是神人感應的媒介，祇有信仰可以感動神靈，可以免除罪過。因此便用『由信仰開脫』(Justification by faith)的教義來反對『由事業開脫』(Justification by works)的迷信。這樣一來，人人都可以『信仰』

來叫開天堂的大門，不要教王或教會居中介紹，教王和教會便無事可做了。

路德當初原無心反抗教會的權力，就在一五一一年游歷羅馬的時候，也不過祇想做一個崇拜教會的瞻仰人，並不想做一個非難教會的批評家。但是不想一五一七年偏生有太慈爾（Tetzel）發行赦罪劵之事，他認爲這是教會的極不道德的行爲，因此便提出九十五項論旨（Ninety-five Theses），說明祇有由信仰可以悔罪的道理，把赦罪劵捐款贖罪的根據根本打破。到了一五一九年，路德和著名的護教派愛克（Johann Eck）在來伯慈（Leipzig）開公開的討論會，便宣言：人類和上帝當直接發生關係，不要教會居中介紹。因爲教王和宗教總會（General Council）的言行都是錯誤的，祇有聖經是唯一可靠的東西。教王因此便把路德當作異端攻擊，且宣布『革除』之令。路德亦集合許多學者學生和市民，把這個命令投入火中燒了。並做了一篇『告德國教會貴族的書』（An Address to the Christian Nobility of the German Nation）想推倒天主教的三層圍牆：（一）攻擊教權高於政權之說，（二）攻擊祇有教王可解釋聖經之說，（三）攻擊祇有教王可召集教會之說。路德從此便

和天主教脫離關係。這封書不啻是『宗教改革的宣言』自此便開演宗教改革的正劇了。這是一五二〇年的事件。

路德在宗教改革時的聲名幾幾乎和盧梭在法國革命時的聲名相等，祇是他的學說含有復古性，不及盧梭的學說能夠從根本上推翻從前一切的政治學理。眞正說起來，路德祇可算是煽動家，不能算是哲學家，充其量也不過復古罷了——打破中世紀宗教上的烏煙瘴氣，回復到教父時代的宗教觀念和教會組織。他以爲凡基督教徒皆個個平等。教王，主教，牧師，皆不過是管理或提倡宗教生活的官吏，他們的職權並不能包括政治關係在內。他所要求的是神聖化的政府，不是政治化的教會。他想擡一個神性的政府出來，好沒收一切教權，打破中世紀教權一尊的學說，建設近代政權一尊的學說。簡單一句話：就是廢止教會管理的宗教，代以國家管理的宗教。由此便演出十七八世紀的『國王神權說』(The Divine Right of Kings)。

但是路德雖然主張把國王變爲教王，却不主張以政權來干涉信仰。他以爲祇有形而下的或肉體的事可由國法支配，如果要用命令去禁止那些精神上的信仰，

便是一件笨事。信仰祇可由上帝的神力感動，或由規勸感動；却不可用刀劍水火去誅滅異教徒。因爲用這個方法，祇有使異教徒越發堅守他的信仰。他說：那時流行的制度，實在是把君主和主教的眞正職務顚倒過去了。主教不盡他們傳教的義務，反要求君主去誅滅異教；君主也不懲罰主教等貪殘盜竊的行爲，反浪費許多時間來替教會護衞信仰。『他們用刀劍去管束精神，用口舌去管束肉體；管俗事的元首反去管神事，管神事的元首反去管俗事。』這都是極愚笨的事件。由此可見新教稍微有點尊重信仰自由的精神——舊教常常用威力去干涉人家的信仰，新教祇用言語去感動人家的信仰。

路德焚燒教王的命令，很可以表示出來他反抗强權壓迫的精神。但是他祇打倒教會的强權，對於君主的强權却主張無抵抗的服從（Passive Obedience）。所以路德運動的動機，原來是由愛惜自由和尊重別人的權利而起的；結果反成爲一個極力擁護『專制主義』（Absolutism）的首領，這是一件很奇怪的事。一五二四年德國農民的反亂，在現在看起來，都是當然的事體，——如要求廢止農奴，廢止任意

裁決的刑罰，允許漁獵的自由權，和工錢．——可是路德却認爲太過極力的非難。這都是他主張一味服從的學說的結果。但是到了後來，德國的皇帝和新敎派的君主完全破裂的時候，他又不大主張當初一味服從的學說，却說在暴虐政治之下，自衞是基督敎徒的權利如果皇帝不遵守管束他自身的法律，人民便沒有服從的義務。路德的思想這樣一變，便佈下後來新敎徒中革命思想的種子，決定那宗敎戰爭期中政治思想趨嚮的途徑。

(三) 米蘭克東

米蘭克東 (Philip Melanchthon) 一四九七—一五六〇 是路德的愛友，可是他的腦筋却和路德完全不同。所以亶林 (Dunning) 說：『路德是個粗暴的，挑戰的，和大胆的德人，還沒有脫去中古敎士的精神上的習慣；米蘭克東是個精細的，寬和的，和胆小的德人，並且深受那中古在北歐攻擊一切的人文派精神的薰染。』見政治學史第二卷十四頁 路德不但攻擊天主敎的神學并想把那和神學有密切關係的亞里士多德的哲學一掃而空；但是米氏關於宗敎改革的著作，却以亞氏爲指南針，並很贊美亞氏的倫理

學和政治學。米氏的思想雖然有矛盾衝突的地方，可是他却建設起來一種很有效用的道德哲學和政治哲學的系統。他曾受過路德的薰陶，故他的議論根據也建築在經典的上邊。

米氏議論，多由『自然權利』(ius naturae)或『自然法』(Lex Naturae)一個基礎上發生出來的。他以為人類正當生活的實際的規律，都包括在自然法之內。自然法的原理，便成為私權和自由的基礎。十誡(Decalogue)中所說的『汝毋竊』就是說明各人的私有權。可是他受了那時情勢——新教派的君主都竭力沒收教會的財產——的影響，所以又說如果有人濫用財產，便可用政治的權力去剝奪他的。他又以為自由并不同奴隸制度相矛盾，在他看來奴隸制度是很和自然法相調合的。簡單說起來，他受了聖經上服從教訓的影響，認定政府是合乎自然的神制，故人民服從政府，也是合乎自然法則的。

他說政府的特種職務，在用肉刑懲罰犯罪人，好維持國內的治安，並提倡道德和眞正的宗教。官吏的職務，就在掃除錯誤的信仰和異端。政府雖然不能干涉精神

界的事項，但是根據褻瀆神聖的理由，可以用國權去强制異教徒。關於內部的信仰，雖然不要官吏干涉，可是關於由信仰而表示出來的事體，却要官吏去干涉但是決定什麼是異端，怎麼樣纔算是褻瀆神聖，這樣的事件，祇由政教兩界貴族合組的機關決定。故米氏的決定信仰和教規的最高機關，就是宗教議會。他所說明的議會，既不是君主制的，又不是平民制的，從組織和性質上看來，却是貴族制的。

米氏雖然主張政府的職權祇注意在外界的關係和利益，但是這種關係和利益，却不必以物質的事件爲限。他再三的說：治者的職務，不僅僅在關心肉體上的幸福，並且要關心精神上的幸福。但是官吏的職務和天使的職務，也不能相混，後者在以傳授聖經爲事，前者在以維持敬尊上帝的形式和行爲爲事。『國家和教會乃是殊途同歸的兩個機關，他們分途合作，以便達到敬事上帝的』同一目的。這種理論，雖然和中世紀的政府義務事在爲教會鼓勵眞正的信仰的學說，沒有什麼大差別；但是在那時實際上，凡屬於路德派的國家，政教兩權的關係，都和中古不同，因爲那時教會祇垂手站在政權之下，漸漸失掉重要的位置了。

米氏不甚專重某一種政體，他以爲凡是不違背自然法則的政體，上帝都可承認。但是他很受了當時民族國家主義的影響，排斥那以一個教王或皇帝統治全世界的觀念，主張多數王國並立各服從各的獨立國王。可是因爲當時擡高王權的議論盛行，『對於君主的權力究竟能否反抗。』這個問題，便漸漸引起一般學者的注意。米氏對於這個問題的態度，和路德一樣，也主張無抵抗的服從；就是對於那不信神的君主也主張不要反抗，這都是他尊重聖經的結果。但是那時制裁暴主的方法，已經値得討論了。米氏對於人民誅戮暴主(Tyrannicide)的權，也有幾分承認的意思。

(四) 加耳文

十六世紀的宗教改革家，起首就分爲三派：——路德派(Lutherans)，司文格里派(Zwinglians)及加耳文派(Calvinists)。但是加耳文(John Calvin)(一五〇九—一五六四)在瑞士各省做宗教改革的事業，祇算是承繼司文格里(Ulrich Zwingli)(一四八四—一五三一)未完之功。故當敍述加耳文的思想之前，不可不略微說一說司文格里的思想。

在宗教改革史上看來，司文格里算是一個很重要的人，可是在政治思想史上看來，他却不能算十分重要。他反對天主教會的動機，似乎是發源於政治關係。他在先仗着口才，反抗外國君主招僱瑞士的兵士，並反抗教會參與這種不道德的兵士買賣。後來更進一步，對於教會中一切的不德行爲，一並攻擊。司氏本可以和路德派聯合起來，一致反抗天主教；祗因他在一五二三年公布六十七項論旨主張聖經的權力最尊，比路德派更加激烈，所以終久不能聯合。他在瀐列許省（Zürich）的勢力很大，這省的政策，多半由他決定。他自己雖不是省議員，但是他的意見却多被省議員採取定爲法律。他對於教制和政制的區別的意見，和路德原沒有什麼大差別。不過他以爲教會祗是無形的神聖社會，而教規和禮拜的管理，却是國家機關的職權。由政治機關管理精神的生活，就是把國家和教會混合而成爲單一的組織。凡精神生活的儀式，和物質生活的規律，都由這單一的機關決定。至關於待遇異教和人民對於治者的無抵抗的服從等意見，都和路德沒有什麼差異。不過司氏很信任人民，他的理想國家是民治政體的罷了。

司氏陡然戰死，瑞士的新教派一時顯出羣龍無首的現象，到了一五三六年，加耳文寄居在日內瓦（Geneva），便承繼這種改革的事業，做了改革運動的中心。加氏改革宗教的成就，遠在司氏之上；他的聲名同路德相等。路德反對舊教，是感情的作用，根據祇在良心；加氏反對舊教，是理智的作用，根據卻在理論。加氏思想淵博，議論精密，在當時新教派中，可算是一個立法家。所以亶林說：『路德是宗教改革的神學家，米蘭克東是哲學家，司文格里是政治家，而加耳文卻是立法家（Lawgiver）』（見政治學史第二卷二十六頁）因為他自幼學習法律，又是法國人，所以他的著作的方法和形式，大部分都受這兩種事實的影響。

加氏關於政治的思想，都在基督教制度（Institutes of the Christian Religion）的第四卷中。他反對司文格里的『國家和教會合為一體』的觀念，主張教會為行使精神的職務，也要有特別的組織和規律。教會的制度一定要和那為政治目的而設的制度完全不同，教權之中應該排除政治的原素。他同時又承認政治組織的重要，反對推翻神建的秩序的妄人，和反抗上帝支配的君權黨。他以為如果不設法把

精神生活和外部生活結合起來，便不能維持神聖的信仰。

加氏因此便說政治組織——猶如水火空氣一般——爲人類必不可缺的東西。祇有教會的指導，沒有法律的强制，總不能保障人類的和平與安全。所以他的政府的目的：就在維持人類物質的生活，保障社會的安寧秩序，和個人的自由財產；特別重要的，在防止異教徒和叛教徒。由此可見在加氏的理想國家之中，政權，教權，並不是絕對分立的，祇是互相交涉的；並不是互相對抗的，祇是互相幫助的。他並不許國家立法去干涉教義和教規，祇願現世政府擁護宗教，達到維持信仰的目的。這便是加氏的政府職權的範圍。

加氏雖然把宗教放在第一位上，但是却不迷信宗教萬能。他以爲官吏的義務在擁護神聖的尊榮，防止神聖的褻慢。如果沒有官吏，人民要怎樣做便怎樣做，便是無政府。照聖書上說：無政府乃是罪惡的一種。但祇管塵世的爭端，忘却敬神和禮拜事件的君主或官吏，也不能算是盡職。故盡力神事是官吏的第一種職務，至於維持國家的和平與安全，乃是官吏的第二種職務。因爲對於作惡犯罪的人不用刑罰懲

戒，便足以擾害公共的安寧故上帝又把懲惡之權賜給君主和官吏教他們用嚴刑來懲罰犯人。加氏理想中的治者，要同時做兩件事——審判和正義(Judgment and Righteousness)。用正義來救濟那被虐的人，使他自由；用審判來科罰那不法的或邪惡的人。這就是加氏的官吏的義務。

這些宗教改革家本個個都有點反抗教會强權的精神，可惜他們也受了聖經上『凡居位者皆上帝所命』一類話的毒，所以對於政府，都主張無抵抗的服從。加氏也以聖經中『尊君王』(彼得前書第二章十七節)『敬畏主和王，』(箴言第二十四章二十一節)『非因神怒而服從，乃因良心而服從』(遙羅馬人書第十三章五節)……等類的話爲天經地義，認定無抵抗的服從是人民對於治者的第一義務。從這種義務之中，更生出遵守勑令、納稅、服官服兵，及其他奉命等義務。人民如不得官吏的許可，不得以私人資格去執行公務，干涉公務，或侵犯官吏的權限。人民的公權祇是由執政官的命令賦予的因爲執政官的權力是從上帝而來的，人民如果不服從執政官，便是不服從上帝。

至於不能盡保民責任的君主，雖自然要惹起人民的反抗，但是人民却不得直

接行動。且看他說：

……雖是暴君的權『，』是由神而來的，因為上帝特降暴君來懲罰這一國的人民。……故就是他個人品行惡劣，不值得尊敬，如果他有了上帝授予的王權，人民對於他便要同對於好的君主一樣的尊敬。基督教制度第四卷第二十章二十五節

人民當責備暴君之前，應該首先自己省察罪過。所以人民就是不能忍受暴君的壓制也不得直接行動，仍然要求救於上帝因為懲罰君主的權，在上帝不在人民。

但是服從暴君，雖然是信仰聖經的宗教家的信條；可是反抗暴君在那時君主獨裁制下，又漸漸的成為時勢的需要。加氏死後纔過十五年，便有反抗暴君的權利論（Vindicae Contra Tyrannos）一五七九年出版的出現，可見那時對於『人民對於暴君究竟能不能反抗』這個問題，漸漸有討論的必要了。這種時勢的影響，不知不覺的感動加氏，使他不能不從無抵抗的服從之外，略微開闢一條抵抗暴君的道路。所以他說：

一切君主的意思，都要服從上帝的意旨。他的命令，都要順從上帝的教令；他

的威權，都要屈從上帝的神威。我們應當特別注意的：就是我們主張服從君王的命令，一定要君主的命令是服從上帝的意志的；如若不然，人民便不要服從……所以上帝是衆王的王。上帝一經開口，人人都要服從。我們服從官吏，祇是服從上帝倘若君主命令我們反抗上帝，我們便毫無遵守服從的必要了。（基督教制度第四卷第二十章第二十三節）

從這一段話看來，加氏反抗暴君的思想，祇是由宗教的見地而來的，並不是由政治的見地而來的但是自他發端之後，他那些在法國的，在連塞蘭（Netherlands）的，和在別處的教徒，便漸漸的用抵抗主義來代替無抵抗的服從了。

加氏的政治思想大概如此，我們更可以看看他的應用。他從一五三六年逃到日內瓦，除掉中途被逐的幾年，直到臨死，都在這個地方做事。他在日內瓦，不但做宗教的首領，並且做政治的黨魁。他所創設的制度，原理是神政的，組織卻是貴族的。他把這個城市組成政教合一的一個社會。關於宗教的組織，就是設立兩個機關：（一）神聖社（Venerable Company）由教務官和神學教授組織之；（二）宗教法院（Con-

sistory）由教務官和市最高行政會互選的十二名長老合組之。這兩個機關專管這個城市中關於禮拜和道德的修練等事。這種制度很和他的學說相矛盾。關於政治的組織，就是設立幾種議會，專管政治方面的事務。加氏管理教徒修練的規則，由宗教法院執行；這種規則很含着清教（Puritanism）的嚴肅規律在內。對於教徒的起居生活，都有一定的限制。——例如禁止珠寶，長髮，紅色的及新式的衣服和奢侈的宴會……之類。至於政府懲罰慢神叛教的刑罰，更加嚴酷。所以日內瓦在加氏的這種神政獨裁制下，便成爲宣傳新教的中心。

加氏不但宣傳新教，著書立說，翻譯聖經；並且建設新教的學校。有許多法國人，德國人，蘇格蘭人，英吉利人，到日內瓦去進他的學校，回去都各樹旗幟，自成一派。在歐洲大陸上的叫做『正教宗』（Reformed Faith），在法國的弟子稱爲『胡格老派』（Huguenots）在蘇格蘭便成爲『長老教』（Presbyterianism），在英格蘭又成爲『清教』。他們的名稱雖然不同，可是重要的特質却還是一樣的。

（五）宗教改革的影響

文藝復興是歐洲一切文明再生的時期，宗教改革却是基督教再生的時期因爲宗教改革乃是個人良心反抗機械式的信仰的結果由這個運動喚起批評的精神，和獨立的思想所有的方法和功效，簡直與文藝復興相等。人文派的復古，求救於古代哲學文學和美術；改革派的復古，也求救於聖經和當初的基督教父——特別求救於奧格斯庭。他們反抗由教會包辦的信仰，回轉頭去，求之於聖經和良心；這樣一來，便打破了拘束精神的鐵鎖。由教會壓迫的被動的信仰，變成由良心判斷的自動的信仰。因此，便擡高了人類的良知，鼓勵起來個人的獨立。這類的效果，雖然不是改革派首領路德和加耳文等的本意，但却是由改革運動而來的必不可免的事實。

但是宗教改革派雖然是迎合再生時代的潮流，可是他們的倫理思想和政治思想簡直和馬克維尼爾兩樣，完全是中古和經院學派的思想。他們論到教會和國家的關係，都同馬獻僚與鐙加生等一鼻孔出氣，不過把他們原有的學說少少加以修正罷了。他們的特色，祇在適應民族國家的需要，把舊有的含有大同主義的天主教，剖成含有民族主義的新基督教換句話說：就是由無國界的普遍的教會，變成國立

的民族的教會。

帝王神權說，就是想用政權來支配教權，自亶特以來，大概都是這樣主張。宗教改革派的神性政府論雖然也不過是恢復中世紀前半期原始基督教會的主張；但是因爲他們極力主張國王神權說，使一般有雄心的君主利用這個機會，把自己變成政教兩界的唯一的主人翁君主一旦掛上聖徒的招牌，又借教會中「無抵抗的服從」的教義做護身符，便把政教兩權集中在一個人的手中，便助長各國政治元首的獨裁主義政府的壓力逐漸增加，人民當然不能忍受。改革派被這種情形感動，所以雖然一方面極力的提倡無抵抗的服從的教義，一方面又不能不設下服從的限制因此，便種下後來反抗暴君運動的種子。

宗教改革派不承認羅馬的教王，反對教權的政府；打消贖罪費，赦罪劵，聖徒的祈禱，遺物的尊敬；（崇拜殉教者遺骨和一切物件）改變聖餐制主張由個人解釋聖經，由個人自己的信仰贖罪：……這都是和天主教不同的地方。但是主張用嚴刑或兵力去壓迫異教，這種態度却又和天主教一樣。前邊說過：路德和加耳文都一致說剿滅異教徒爲政

府重要的職權，加氏並把色維特(Michael Servetus)處死。虐待異教徒這樣的慘酷，便激動全歐洲人士的感情，引起『異教寬恕(Toleration)』的議論。但是改革派不但不表同情，並且有人著論極力說明剿滅異教的合理和必要。大凡信仰新教的國家，皆一律用嚴刑峻法來撲滅異教。後來反動的結果，便引出許多異教寬恕的學說，和信教自由的要求。

宗教改革派主張由國家沒收教會的財產，國王要做這種沒收財產事件，必定要請貴族幫忙，或者賄賂他們，使他們贊助。因此，貴族的財富也日見增加。但是那時的國王都尙獨裁主義，故不能不防止貴族的政治勢力的復活；要想防止貴族的政治勢力的復活，便不得不聯合中產階級做他們自己的後盾。因此，便使中產階級的政治勢力逐漸增加。故歐洲各國中產階級的發展，雖然有多種原因，可是我却敢說宗教改革乃是發展中產階級的多數原因之一。至於農民階級不但沒有得到好處，並且他們現在在獨裁君主制下所受的損失和壓迫，比從前在專制教會下所受的損失和壓迫，格外加重。故宗教改革的結果，不過使農民階級換個壓迫者的姓名罷

了。

本章參考書

F. Seebohm: The Ere of the Protestant Revolution.

E. M. Hulme: Renaissance and Reformation.（自十章至十八章及自二十一章至二十三章）

Jacobs: Martin Luther.

Jackson: Huldreich Zwingli.

Richard: Philip Melanchthon.

Dunning. Political Theories from Luther to Montesquieu.（第一章）

Figgis: From Gerson to Grotius.（第三節）

第五章　十六世紀的反對君政論

(一)宗教戰爭

十六世紀的下半期，因爲民族國家發達私宗教改革成功的結果，便引起來國內的擾亂和國際的戰爭。這些內亂和外爭的兩方面多因爲宗教的教義不同，纔分成界線，互相對壘。英國是支持新教的柱石，西班牙是護衞舊教的壁壘。西班牙的國王肥立布二世（Philip II）（自一五五六年到一五九八年在王位）想以自身做天主教的保障，不但想用武力掃滅自己國內的新教，並且想剷除別國境內的新教。從此互相戰鬭，便演出一百年的宗教戰爭。交戰的動機雖然多由政治關係發生，但是新教徒却是爲着新教的生存而戰的，舊教徒也是爲着恢復舊教的地盤和統一而戰的。

西班牙和英格蘭在這個時期，都沒有內亂發生，故肥立布二世和愛蓮色白（Queen Elizabeth）（自一五五八年到一六〇三年在王位）都順應民族的感情，想用滅敵的方法來達到擴張君權的目的。所以那時西英兩國國內的人心都集中在獨裁主義上，政治思想沒有什麼可以特別注意的地方。至於法蘭西，蘇格蘭，連塞蘭等國，便大不相同了。在十六世紀下半期，這幾國中常常有接續不斷的內亂；因爲常有內亂，所以引起來許多很有價值的政治學說。

法國的內亂的發生，本由於政治關係但是參加內亂的人，却以新舊教徒爲中心。胡格老派在法蘭謝一世(Francis I)(自一五一五年到一五四七年在王位)和亨利二世(Henry II)(自一五四七年到一五五九年在王位)之上，雖然多被虐待，可是信徒的人數却大大的增加。他們因爲守着加耳文和其他首領的教訓，所以皆服從王權。但是這一派的信徒，多半是中產階級(Bourgeoise)，故在法庭和議會之中佔有很大的勢力，常常能夠牽制君主的專制。自一五六二年到一五九三年，全國的宗教戰爭發生，那時候格司(Guise)和包本(Bourbon)兩系的貴族，常常互相仇敵。格司一系在遺傳上和政策上都屬於天主教；包本一系却多傾向胡格老派。這場戰爭的結果，由國王亨利四世(自一五八九年到一六一〇年在王位)的『耶特勅令』(The Edict of Nantes)(一五九八年宣布的)確定了胡格老派的政治權利，容許加耳文派的私人崇拜和良心自由，以及新教學校的津貼，著作的印行，和教徒的服官權，都一併承認。

在法國宗教戰爭期中，最可使人驚心動魄的就是幾件虐殺案。『聖伯塞老密日』(St. Bartholomew's Day)(一五七二年八月二十四日)的虐殺，把在巴黎的胡格老派殺死

上萬的人，把散在各大城的胡格老派也殺死幾萬人。這樣兇殘的案件一出，幾乎全世界的人——無論是新教徒舊教徒——都發生咒罵的聲音。在加塞恩(Catherine de Medici) 母后的本意，也不過想翦除胡格老派中最有勢力的首領；可是昏庸的幼君查理士九世 (Charles IX)，却不敢生留一個胡格老派，使他後來責難自己，因而演起這樣兇殘的事件。自這件事發生以後，胡格老派格外團結，格外增加，格外出死力來護衛他們的信仰。後來亨利三世（自一五七四年到一五八九年在位）又暗殺了天主教派的首領，（一五八八年）後一年亨利三世自己也被暗殺。這幾件事體發生，天主教和格司系的背後，有肥立布二世暗中操縱，想把法國收歸西班牙支配。因此便激起法國民族的感情；纔立包本系的亨利四世為國王。亨利四世即位後，纔發布『耶特勅令』，容認胡格老派的信仰自由和政治權利。

蘇格蘭在這時，國內也發生許多衝突，衝突的原因，也和法國一樣，是政治和宗教混雜在一起的。從一五六一年到一五六七年，梅麗皇后(Queen Mary)已經成為貴族中天主教派的首領，新教派老格恩 (John Knox) 極力和她反對，後來梅麗被

她第二個丈夫的被殺案牽累而失位，新教便完全戰勝了舊教。到了老格思死後，加耳文派和長老教派與聖公會派（Episcopalians）又起了激烈的戰爭，但是終久仍讓長老派得勝。

連塞蘭的北部，宗教上很受改革派學說的影響。但是那裏不大有路德派，祇有加耳文派很佔勢力；可是加耳文派的信徒，却多係下層階級的平民。連塞蘭久已成爲西班牙的屬地，故保障舊教的查理士五世，就在該處設下『宗教裁判所』（Inquisition），專門懲罰異教徒——新教徒。肥立布二世繼位後，更把他在西班牙所用的行政獨裁的方法輸入連塞蘭。可是他這些獨裁的方法，既和連塞蘭各省憲章上所定的特權和利益大相衝突；而連塞蘭本地的貴族勢力，又被西班牙的官吏奪去了。又加以肥立布二世更利用宗教裁判所，盡力去撲滅新教徒。因此便激起下層平民的感情，和那些失意的貴族一致聯合起來去反抗西班牙的勢力。中間經過激烈的戰爭，得威廉（William of Orange）的力量，和全歐新教徒的勢力幫助，纔使北省脫離西班牙的勢力，把荷蘭共和國（The Dutch Republic）建成（一五八一年），用

新教爲國教。

從這幾國的歷史上看來，新教徒在十六世紀末期，受了許多暴君的虐待，犧牲了許多熱心傳教的信徒。到此，乃一個個變更他們先輩專用言語傳教的態度，變成專用鐵血護教的態度因此，便不能不用反抗暴君的教義，來代替從前無抵抗的服從的教義自此以後，契約說民權說纔逐漸逐步，逐漸成爲有系統的理論，一直到法國革命時代，都成爲正統派政治思想的根本原則故十六世紀末期的反對君政論，是很值得我們注意的。

(二)反抗暴君的權利論

法國當宗教戰爭的期中，文學上發現了許多的反對君政論。新教徒因爲受了『聖伯塞老密日』事件的激刺，舊教徒因爲受了格司首領被殺案的激刺，都一致的鼓吹反抗暴君的學說。那時胡格老派有兩大名著一是浩特曼(Francis Hotman)的 Franco Gallia，一是用布魯特(Stephanus Junius Brutus)假名公布的 Vindiciae contra Tyrannos，就是 The Grounds of Rights Against Tyrants ——反抗暴君的權利論。這本書的眞正作者，據

多數學者推定，多半是耶格（Hubert Languet）（一五一八—一五八一）或莫來（Du Plessis Mornay）的手筆。

Franco-Gallia 是一五七三年出版的。書內並沒有討論到普通政治學理的範圍，不過從歷史上證明法國從來祇由國民普通議會行使最高的政權，絕沒有行過獨裁的君主政體。至於反抗暴君的權利論的性質，便完全不同了。這部書對於君權的基礎，很加以精密的討論，他所根據的根本原理，和從前宗教改革派的見解是絕不相同。他所解答的有四個問題：(一)人民是不是要服從那命令違反神法的君主？(二)抵抗那違背神法和蹂躪教會的君主，是不是合法的？如果是合法的，那麼，由何人抵抗？或抵抗到什麼限度？(三)抵抗那危害國家的君主，是不是合法的，或到什麼限度是合法的？(四)贊助鄰邦因信仰眞正宗教而被壓迫的人民，或被暴君壓迫的人民，是不是君主的職權？

我們要想明白這部書的著者解答這四個問題的論據，必先要知道他的全般理想。著者的自然世界觀很和孫里嘉相近，把太古之初看作『黃金時代』，在這個

時代，政府乃是不必要的東西（參看第二編第四章）且看著者說：

最顯明的是人類天性自由，不願做奴隸，生來就想自主，不想服從，如果沒有多大的利益，絕不願拋棄自己的自然權利，去服從他人的權利。（見該著第三編）

人類的原始社會既是這樣，自然不要政府，自然無庸立君了；那麽，政府和國王又怎樣發生呢？再看著者引孫里嘉的話說明：

『在黃金時代，政府是在許多賢哲的手中。他們能打倒強者，保護弱者；並引導人民免害就善。凡人民所需要的，都由他們的智慧供給。他們的剛勇，可以免除人民的危險，增進人民的福利。他們的職務是勤勉，不是統馭，因為他們有同化力，所以沒有人反抗他們。』（同前）

著者因此便斷定：

政府的唯一目的在人民的福利；君主的唯一義務在護衛人民。眞正說起來，皇帝的高位，不是名譽，祇是責任；不是特權，祇是職業；不是特別免許，祇是應分義務，不是矜貴，祇是奉公。（同前）

由此看來，政府是爲人民而設的，國王是由人民擁戴起來的；政府和國王的職務，是專爲圖謀人民的福利而設的，絕不是爲什麼尊榮光耀而設的因此又毅然決然的斷定：

沒有生而爲王的；有時有無王的人民生存，絕沒有無人民的王可以生存的。（同前）

著者從這種自然世界觀中，得到國王由人民擁戴起來的理想；又從這個理想中，找出人民反抗國王的學理上根據。他的意思就是想以人民擁立國王的目的，作國王的職務範圍；如果國王違反這個目的，便允許人民有反抗他的權利。著者從這種自然世界觀中看出人民對於暴君的反抗權，可算是後來洛克盧梭輩從他們的自然世界觀中看出人民對於政府的革命權的先導

著者理想中的國王，祇算是人民公僕；國王既是人民公僕，人民便是一國的主人。因爲他抱着這樣理想，所以他的議論有和從前許多宗教家大不相同的一點：就是從前的宗教家承認國王祇由上帝選擇，沒有人民插嘴的餘地；可是在著者看來，

國王雖然由上帝選擇，却要得到人民的確認因此，便斷定『人民在國王之上』——因爲被立者總要比立者低一些，授權者總要比受權者高一些。國王既然是個僕人，那麼，設立這個僕人時，必定要有兩種契約 (Contract)：一是君民和上帝的契約，一是人民和君主的契約。我們最應該注意的乃是第二類的契約。在第二類契約之下，人民和君主雖然是契約的當事人；但是祇是人民立君，不是君立人民，所以人民居『主約者』(Stipulator) 的地位，君主居『受約者』(Promisor) 的地位，換句話說，就是：

爲主約者的人民要求國王依據法律，秉公執政；而國王答應他們這樣做。（同前）

由此可見王權的基礎祇建設在契約上。如果國王遵守契約，人民便負有誠心服從的責任；不然，全體人民或人民代表便有合法的處罰他的權利。故在著者看來，人民服從國王，是以國王遵守契約爲條件的，國王一旦不履行契約，人民便可解除服從的義務。

但是倘若國王用武力來强制人民服從，又怎麼樣呢？在著者看來，凡是違反道

德或自然法的契約，都一概無效。所以國王用武力強制人民服從，便同強盜強迫私人寫支票一樣，應當無效。因爲契約以利益爲主，人民不得定下違反自己利益的契約。

國王不但要遵守這爲王權基礎的契約，並且要服從一切的法律。著者把國王放在法律之下，說他祇可以補充法律，不得破壞法律。且看他說：

所有國王都應該服從法律，而且承認法律在他們之上。……他們不可以服從法律爲愚事。因爲法律是一種工具，人類社會用這種工具，方可成爲郅治，並達到幸福的目的。……法律是賢君的精神，他的神靈生命都在法律之中。國王是法律的官能，法律得他的力量，纔能完成職務，表現意義。法律是多數聖賢的理智的集合，多數的眞知遠見，遠勝於一個人；故信奉法律比信奉一個聰明的人格外安全。法律是不可攪亂的理智，既不受感情好惡的勢力牽制，亦不爲悲哀威嚇所動；至於人，就是秉賦很好，但是常常被憤怒復仇，和別的私慾牽制；感情擾亂，不能自主；理慾交戰，慾常勝理。……法律是羣衆精神

的聚合精神是神的精靈的一部分；故人類服從法律，就是服從上帝，使上帝做自己的裁判官。（同前）

著者這種模範性的法律觀和客觀性的法律觀，雖然不是自他作始，可是他把法律放在君主之上，並且信任羣衆理智結晶的法律，而不信任個人獨裁，很可算是那時迷信君主獨裁制的當頭一棒！

著者重要的議論，大概是這樣，我們由此便可以明白他對於前邊所說的那四個問題的解答。他解答第一個問題，多根據經典，拿蘇爾 (Saul) 被立爲以色列 (Israel) 國王的事作證。他主張對於違反神法的君主不一定要服從，這種主張和路德加耳文等幾乎沒有什麼差別。

著者解答第二個問題的論據，便建設在契約的基礎上邊。國王違背神法，蹂躪教會，便是不遵守這兩種契約。因爲國王和人民是爲尊奉上帝而互相定約的兩造，各方面都有完成這種職務的責任，各方面又都有限制他方違背契約的權利。故人民對於不盡事神義務的國王，都有反抗權。但是私人對於國王却不能反抗，祇有全

體人民的代表纔有反抗權。他所說的人民代表，乃是由貴族合組起來的議會，是以監視國王做事，或以保障國家和教會的安全爲責任的。他這樣尊重議會和人民代表，大概都是受康士坦斯和巴色議會中主張的影響。

著者解答第三個問題，多根據於人民的主權。因爲凡是國王都是由人民擁立起來的，沒有生而爲王的，故國王乃是人民爲着自己的利益而設立的公僕。如果違反人民立君的目的，全體人民當然有反抗的權利。他這樣一主張，便使那時胡格老派反抗查理士九世和亨利三世的行動，得到學理上的根據。

著者解答第四個問題，是受那時國際戰爭的影響。他以爲基督教會是一體的，人性也是統一的，故教會有對於上帝的義務，人類有對於鄰人的義務。國王因此便有幫助他國干涉異教壓迫正教，和暴君壓迫人民的權利。他這樣一主張，又使那時英后愛蓮色白和德國信仰新教的國王幫助胡格老派的行動，得到學理上的根據。

把反抗暴君的權利論中的理論綜合起來，可以得到『自然世界』『自然權利，』『政府契約，』『主權在民，』和『革命』……等原理。他的證明，多靠舊約和

羅馬史，雖然不甚確當；雖然仍脫不掉宗教家的鄙陋；但是議論却很新穎。他這種主張，直到盧梭止，都在政治思想史上佔有正統思想的地位。這是最值得我們注意的地方。

(三)布卡南

蘇格蘭的新教徒中，對於政治思想有重要貢獻的，就是布卡南 (George Buchanan)(一五〇六—一五八二)。他所著的王權論 (On the Sovereign Power among the Scots)，是一五七九年出現的。老格思的著作，在蘇格蘭雖然很有勢力，但是對於政治却不曾有普通的和有系統的討論。布氏的一生精力，都用在爲當時反對君政論作科學的辨護一件事上。他所討論的中心點，就在區別國王和暴君。

布氏理想中的自然世界並不是自由平等的黃金世界，祇是無法律無定居的野蠻世界。人類過的是禽獸生活，身家性命都不能安全。最初人民想脫離這樣草昧的生活，纔有社會和政府的組織。故布氏的自然世界觀和鮑里貝士相近(參看第二編第二章)很和孫里嘉不同。人類社會生活的動機，發動於自利的衝動，尤其是發動於自然賦

予的社會性。在自然世界中生活，因爲沒有法律，所以沒有是非善惡的標準；在人類組織的社會中生活，正義(Justice)便是必不可缺的要素。社會的永遠存在，全靠正義。這個要素維繫因此便說國王的職務首在維持正義。

布氏雖然常常和柏拉圖一樣，以良醫來比譬眞正的政治家，但是他却以爲人類得經驗的敎訓，覺得靠國王來維持正義，總不如靠法律來維持正義。他也和反抗暴君的權利論的著者一樣，把國王放在法律之下。但是他的法律却是人民的創造品，不是多數聖賢理智的結晶。人民從各階級中舉出代表，由代表組織議會來創造法律；就是法律的解釋權，也不歸國王。國王祇在獨立裁判官的團體不但國王沒有法律的解釋權，就連法律的補充權也沒有——如果因爲時勢變遷，法律現出缺陷，也不由國王補充。他把國王對於法律的權力減到極小限度，很有點像近代英國式的立憲政治家的主張；可惜他說國王最重要和最困難的事業在維持國家的道德，却很有點混合政治和道德的弊病。

以上是布氏理想中的國王的概念，此外再看看他所說的暴君。照布氏看來，凡

是不由人民同意而得到權力的君主，或是行爲不合乎正義的君主，都可叫做暴君。前一類的暴君，是不受法律保障的，無論何人都可以反抗他；後一類的暴君，對於人民是要負違背法律的責任的。因爲法律是正義的注脚，故違背正義，就是違背法律了。他對於聖經上無抵抗的服從的教義，辯論得非常的精巧。他又以爲照聖經上說：凡是惡人都應當絕滅，故他的結論說，就是殺戮暴君，也不爲犯罪。

布氏的君民的關係基礎，也建設在契約上邊。如果有一方面違反契約，他方面便解除服從的義務。凡是暴君總是違反正義，違反正義，便是毀壞社會的基礎。故暴君便是人民的仇敵，人民對於仇敵，便應該宣戰。戰端一開，不但全體人民可以殺這個仇敵，就是各個人也一個個都可以殺他。布氏把反抗暴君的權利，放在全體人民手中，似乎不及反抗暴君的權利論的著者把反抗暴君的權利放在人民代表手中，較爲確實。倘若全體人民意見不一致，便怎麼樣呢？布氏以爲應該從多數決定。倘若多數人膽小，或被金錢收買，偏袒國王，又怎麼樣呢？布氏以爲應該聽良好的公民決定。至於良好的公民與不良的公民，到底由什麼標準區別？這個標準，如果不能確

定，那麽，布氏所有殺戮暴君的理想，恐怕都不能實現了。但是他毫不躊躇的以殺戮暴君爲人民維持法治的最後方法，很可以警戒那時橫行無忌的暴君！

(四)奧色斯

連塞蘭獨立造成荷蘭共和國，影響於政治思想的地方很多。奧色斯(Johannes Althusius)一五五七—一六三八雖然不是連塞蘭的人，但是他久住在恩敦(Emden)那個地方，故很可以做連塞蘭公法學的代表。他的政治類編(Politica methodice Digesta, Examplis Sacris et Profanis illustrata)是一六一〇年完成的，書中的議論，大部分是受連塞蘭脫離西班牙時代的政治和宗教觀念的影響。故他這部書可算是那個時代多數思想的總滙。

奧氏的特點，就是(一)根據契約原理，以說明社會和政治的組織；(二)根據聯合主義(Federalism)以說明國家的性質；(三)把主權觀念說得很明白精細；(四)把主權歸諸全體人民。

反抗暴君的權利論和布卡南等所說的契約都是『政府契約』(Governmental

Contract）奧氏所說的契約，一半是『社會契約』（Social Contract）——就是全體人民互相同意組織起來人爲的社會但是奧氏和盧梭有大不相同的一點：就是盧梭祇承認一種契約——社會契約；奧氏却承認兩種契約——社會契約和政府契約。奧氏以爲各種社會的生活，都以契約做基礎，他們要互相同意的：（一）是支配社會的重要規則，（二）是爲執行規則而生的命令和服從的關係。所以奧氏的契約計有兩種：一方面是人民與人民相約怎樣組成社會，一方面是人民與元首相約怎樣執行法律。國王是受人民委託的人，國王得到王位，是人民選擇的或承認的。國王答應人民依法律行政；人民在這個條件之下服從他的命令。關於這一點，和反抗暴君的權利論完全相同：就是國王是受約者，人民是主約者。人民服從的義務是有條件的，君主的責任是無條件的換句話說：就是君主要絕對的遵守契約，如果不遵守契約的條件，人民便解除服從的義務。

奧氏的國家是許多社會的聯合；組織國家的單位，是由契約結合而成的較小的社會，不是居住境內的個人他以爲人類社會的最普通的情狀，就是羣的結合由

簡單的家族起，經過組合(Corporation)，郡縣(Commune)，省(Province)，直到國家，雜合的程度越高。這許多社會的目的，雖然各有不同，但是他們的特性，都是一樣：就是事務的執行以達到所定的目的爲條件，而合羣生活的精神，都備具在這個爲達到一定目的而結合的契約之中。由許多家族結成各種社會如村落城市之類；再由這各種社會結成許多省；更由許多城和省互相結合而成一最高的形式，就叫做國家。故奧氏的國家界說是：

國家是一個普通公共的社會，一羣城和省在這個社會之中，聯合他們的領土，團結他們的動作，互相約定建設，維持，和保障這最高權力。

他這種國家觀，大概是受中古『國家是許多社會的社會』的學說和連塞蘭聯省政府的事實的影響。那時連塞蘭的憲典，都承認各省和各城有不可轉移的權利。在這樣尊重社會權利的國家之中生活的奧氏，他討論政治組織，當然不從上而下，祇從下而上了。他的政治生活的單位，不在個人，祇在家族，他的國家就是一羣家長聯合而成的團體。他同時又極力的想防止中央政府侵佔各地方和各省的權力。他不

但承認家族和省的權利，並且承認家權和省權在國權之先——因爲他們都是國家的基礎。可是他同時又承認中央政府的必要，認定中央政府之於全國，猶如精神之於肉體一般。他這種聯合性的國家觀，很可算是近代聯邦國家和最近同業社會主義的聯業國家的先導。

在民族統一的國家之下，主權論當然要發生。奧氏雖然常常批評布丹，可是很得布丹的益處。奧氏把主權看作最高的和超羣的權力，很和布丹相近。他以爲凡國內各團體的精神身體的安寧，都由這種權力維持。這種權力衹在人民。他所說的人民，並不是個人，乃是組織國家的各員；並不是那一員是主權者，乃是聚爲一團的全體是主權者。所以奧氏的主權在民說是說主權歸團體（Corporation）所有，並不是說歸團體的人員（Members）所有至於國王和官吏，衹因他們是主權者的代理人，惟在這種資格上纔可行使權力；說到他們自身，却受全體人民支配。何以官吏要受全體人民支配呢？一來因爲人類生來就是自由平等的，所以一個人要在衆人之上行使權力，一定要得到衆人的同意；二來，因爲人類結合起來的各種社會，都有一定

的目的，官吏是達到一定目的的方法，所以必定要受制裁。因此，便說主權者的權力一定要在全體人民，絕不可授予任何個人，或任何個人的團體；就是人民自己也不能讓給別人，或委託別人，因為這是社會結合的要素，祇要有人民就一定要有主權。主權者的人民的意志寄託在法律上，官吏的義務，就在服從和執行這些法律。

奧氏把一國的官吏分為兩種：（一）叫做『長官』（Ephors），（二）叫做『元首』（Chief Magistrate）。凡城和省的各級官吏職在牽制元首者，都列在長官之類。這些不同的團體或個人，都受有同樣的權力，都是全體人民的代表，並作宣布主權者意志的機關。他們的行為如有過錯，便由全體人民的議會來行使他們的權力。元首就是國王，他是人民的行政官，職在執行法律以保障人民的利益和安全。他和人民的關係，便是代理人和被代理人的關係，由人民選擇和承認的契約得到行使權力的地位。

奧氏既已把君民的關係放在契約的基礎上邊，由此便生出他的反抗暴君論。凡是違背法律放棄責任的元首，便變作暴君；人民對於這類的暴君，便可解除服從

的義務，行使抵抗的權利。反抗暴君權，雖然屬於全體人民，可是祇由『長官』行使；私人對於不法的命令僅能加以消極的反抗，在自然權利被害時僅能自衛。至於長官的議會，乃是主權者人民的代表，有反抗，驅逐和處決專橫元首的權利和義務。大概奧氏這樣的學說，多半受連塞蘭的特別情形，和連塞蘭與西班牙戰爭的影響。那時自治市的勢力，聯省的結合力，以及脫離西班牙支配的公約，對於奧蘭支系 (House of Orange) 的選擇，——這一類的事實，多半是構成奧氏政治學說的原料。

奧氏的社會組織的目的，計有兩種：一是保護社員精神的安全，一是保護社員身體的安全。政府的職務，就在適合這兩種目的，故第一，政府要管理宗教禮拜，道德和教育；第二，政府要制定社會行爲的普通規則，用刑罰去執行他。至關於公共幸福的事項，尤其要積極的鼓勵。例如商業，貨幣，權衡度量等都由政府監督；人民的外患內憂，都由政府保障。奧氏的教會，不是一個獨立的社會，祇完全附在國家之中，教會的官吏僅僅是國家官吏的一部分。換句話說：就是奧氏的基督教共和國並不是一個教會，祇是一個國家；不是在教會下附設幾個政務官，祇是在國家的政務官中設

下幾個教務官罷了。奧氏完全是加耳文派，所以和加耳文一樣，主張維持國立教會是政府職務之一種；並且把學校放在國家支配之下，凡道德行爲又都要受國家的檢查。

奧氏既已主張主權在民，所以他的國體祇有一種，因此便不能不反對古代的國體分類說。但是國體雖然祇有一種，而政體却可以有君主的(Monarchic)和多頭的(Polyarchic)之分。元首是一個人，便是君主政體，元首是一個議會，便是多頭政體。可是奧氏又說絕沒有什麼純粹的君主政體或純粹的多頭政體可以存在；在君主政體之下，常常有各種議會分擔元首的責任；同時在多頭政體之下，爲實地執行起見，又常常把政權集中在個人手中。故他的結論是各種政府都是混合的形式。

(五)馬尼拉

西班牙到肥立布二世時，獨裁制的根基久已穩固，故那時這國的政治思想值得我們注意的，僅有馬尼拉(Juan de Mariana)(一五三七—一六二四)一個人。前面所說的幾個反對君政論家，都是相信新教的，馬尼拉却是相信舊教的。因爲當宗教戰爭的時

候，凡是信仰或傾向新敎的君主，在舊敎徒看起來，都是暴君；凡是信仰或傾向舊敎的君主，在新敎徒看起來也都是暴君。所以這時的學者，信仰雖然不同，可是反抗暴君的理論，却大致相似。馬尼拉是西班牙的耶私派(Jesuit)，他的著作有王權與王的教育(On Kingship and the Education of a King)，是呈獻於西班牙肥立布三世的，於一五九九年出版。在先又著有一大部西班牙史(History of Spain)，是一五九二年出版的。

馬氏的自然世界觀也和鮑里貝士相同。他以爲原始的人類生活和野獸一樣，他們食物的取求，和族類的生殖，都是本能的動作；沒有法律拘束他們，沒有權力支配他們。有天然的巖穴可以居住，有天然的菓品可以充飢，有天然的溪水可供飲料。眞乃是欺詐不生，矯僞不作，野心私慾，件件俱無。而且不問什麼東西都歸公用，沒有私產。但是在這種黃金時代，個人內部雖然不生貪慾，可是却免不掉外界的危險。因爲人類的需要比一切動物都多，同時又不比別的動物有爪牙，可以保護自己和自已兒童。爲防禦危險起見，便不得不有團體的組織，便不得不服從能保護他們安寧

的首領。這就是政治社會所以發生的原因。

最初政府祇由一人統治，大家公同承認一個智識最高的人爲君，凡事由他獨裁，沒有什麼法律去拘束他。但是後來君主的賢明和正直，有點靠不住了，人類的壞情慾，也隨知識進步而增加了，所以纔加以法律的限制。他以爲法律的繁簡和罪惡的多寡成了一個正比例。法律在先很少，很簡單，後來纔越多，越複雜。馬氏第一歡喜王政(Royalty)；民治政體亦認爲甚好。受法律限制的君主政體比什麼政體的壞處都少，利益都多。人民因爲有一定目的纔選出君主，自己纔願意的服從他，這種目的便是君主權力的標準。故人民對於不受法律限制的暴君，便有反抗的權利。

馬氏承認反抗暴君爲正當行爲的基礎，第一建築在人民主權上，第二建築在歷史中所表現的人類常識上。王權是人民授與的；但是人民祇授與君主幾種權力，還有比較大一點的權利——如租稅權立法權之類，仍然保留在人民自己手中。換句話說：就是人民在君主之上，而且在全世界中由人民廢戮暴君的事，已經成爲普通的信念，這種普通的信念，眞可算是人類精神中的自然之聲。故凡是顛覆國家的

君主，都可由人民廢除。至於廢君的程序，非有不得已的情形，以不引起大紛擾爲好。在先人民的議會一定要勸告他改悔，祇有當拒絕勸告時，纔能取極端的手段。人民當議會說話之後，就是私人也可以正正當當的行使殺戮暴君的權利。如果議會不開會，不說話，那麽就是一個公民也可以自由殺戮暴君。這一類的話，乃是爲殺亨利三世的人做辯護，那時天主教徒都以爲亨利三世被殺是大快人心的事體，當然要發生這種論調。

馬氏尊重民意機關，實在是十五、六世紀、各國、剷除、貴族、勢力、的、事實、之、反、動。他的民意機關中包括教徒貴族和城市代表三階級在內。這種議會，馬氏稱他爲「國家』和『人民』。國家根本法的制定權和保障權，都放在這個議會。他如徵收租稅，繼承王位，和建立國教等事項，也都由這個議會管理。君主不但在議會所制定的根本法之下，並且要服從神意，甚至於要服從輿論。故馬氏歎惜西班牙議會權力的消失，也和浩特曼歎惜法蘭西議會權力的消失一樣，都是那時貴族失勢君權集中的時勢的反動。

馬氏生在西班牙武力正盛和肥立布二世干涉外國的時代，所以他所主張的政策，很有點尚武力權謀。他以爲戰爭是必不可免的，常備軍也是必要的；要想維持國內的和平，必定要年年有對外的戰爭。他雖然在原則上不承認詐僞爲君主的權利，但是却承認在十分危急時，詐僞也是不可少的。這些主張很和馬克維尼相近。他討論政策時，很可令人注意的，就是討論救貧的問題。他要求頒布救貧法；救貧稅可向各地方徵收，亦可用教會的收入做博施濟衆之用。他因此便反對國家沒收教會的財產。故關於政治、道德的議論，馬氏很與前邊所說的幾個新教徒大不相同。

(六)反對君政論的前因和後果

前邊所說的反對君政論，在這個時代的實際政治上雖然沒有什麼影響——沒有牽制住君權集中的趨勢，——但是在政治理想上却占有極重要的勢力。自十七世紀到十九世紀差不多每一個政治運動家，或每一個政治思想家，不管他是採取這派學說的，或反對這派學說的，總沒有一個人可以不知道這派學說。這個學派有他們的幾個信條：就是『自然世界』『自然權利』『社會契約』或『政府契約』

和『主權在民。』這幾個問題後來在歐洲的政治思想史上，竟打了三百年的論戰，直到十九世紀中間，纔漸漸判定勝負。但是自然世界和契約的觀念，並不是十六世紀的特產品，古代希臘羅馬的文學中，早已充滿了這種幻想。凡人類不滿意於當時的人爲制度，便當然要發生他的幻想世界。這種幻想世界，或是超自然的極樂國，或是遠在世外的烏託邦，或是太古之初的混沌世界，都可由幻想者用自己的腦筋自由描寫繪畫出來。在希臘有哲人派的政治契約說，和斯多亞派的自然世界觀；在羅馬有鮑里貝士的原始社會狀況的描寫，有孫里嘉黃金時代的假設；羅馬的斯多亞派，法家又有『人類天賦的權利，一切平等，』『在自然法下，一切人類生而自由，』『奴隸制度違反自然』……一類的話。此外，在猶太的經典之中，早發見契約說的原理；在羅馬的法家之中，又早定下皇帝權力由人民同意而來的信條；到了中古，又有馬獻僚的人民主權說，和鈎士(Nicolaus Cusanus)(見本編第二章)的人民同意的原理。把這許多學說，俱收並蓄的匯合起來，便造成現在反對君政論派的根本原理這一類的根本原理，後來經過洛克盧梭等的闡明，和梅因邊沁等的反駁，便各在政治思想史上，

互相代替的佔了正統思想的地位。

反對君政論派雖然極力鼓吹主權在民的原理，其實他們所說的人民，祇是政治上的貴族——貴族議會他們想用政治上的貴族來牽制君主專制的趨勢，和十五世紀宗教的議會運動派(Conciliar Party)想用宗教上的貴族來牽制教王專制的趨勢是完全一樣的那時加生一般人想把主權放在宗教的總會手中目的在推翻教王獨裁制；這時反抗暴君的權利論的著者和布卡南一般人想把主權放在階級議會手中目的也在推翻君主獨裁制。議會運動派想建設起來由高僧組成的政府，來行使主權，反對君政論派想建設起來由貴族組成的政府，來行使主權。所以亶林說：「這時的人民主權說大都是反動的，不是革命的」(見政治學史第二卷七十七頁) 由此可見反對君政論派充其量也不過想把前兩百年中各國君主從封建貴族手中奪去的政權，重行退還出來罷了。在那時，除掉蘇格蘭行使立憲君主制和聯省的連塞蘭行使貴族共和制外，其餘如法蘭西，西班牙，英格蘭幾個大國，都早已把君主獨裁制的根基建得非常的鞏固。故這一派的議會主權說，和議會運動派的總會主權說同一

命運，在當時都不能實現。但是後來的革命運動家沒有一個不拿『人民主權』四個字做宣傳革命的旗幟；甚至於各國革命的結果，却沒有一個能夠逃出他們『議會主權』的主張，由此又可見這一派學說最後的效果。

關於國家和社會的來源這個問題，中古學者和近代學者的解答，有根本不同的一點：就是中古學者多把國家和社會的基礎放在神意一個來源之上；近代學者纔把國家和社會的基礎放在民意一個來源之上。這些反對君政論家，無論他們細枝小節怎樣不同，可是他們大綱却有一個共同之點：就是都承認政權是由民意而來的，絕不是由神意而來的。從前以上帝作國家的主人，故執政者祇要對於上帝負責；現在以人民作國家的主人，故執政者祇要對於人民負責。這樣一來，便把一千多年由上帝隻手支配的世界，收歸人類支配了；便把做上帝代表的執政官，變作替人民服務的公僕了；便把法律的標準，從眞理移到民意上來了。我們雖不敢說反對君政論家一點沒有帝王神權的思想，可是他們都承認君權由人民而來，故凡是專制的暴君，都完全聽人民處罰，却使帝王神權說遭着一大打擊。

但是這幾位反對君政論家皆生在宗教戰爭期中，他們反對暴君的原因，多半。由於感情而起的；而且他們的議論也多半是一種幻想，並不是從歷史上或實地經驗上得來的。在這個時期中，有一個出衆的政治思想家，議論多合乎邏輯，一點不受宗教戰爭的影響；他的理論基礎又多根據於人類在歷史上表現出來的經驗；他的學說的影響，一直到現在還能支配不分任何國體的國家；這個大政治思想家，就是布丹。

本章參考書

Baird: History of the Huguenots.

Motley: Rise of the Dutch Republic. 第二編第一第二各章

Figgis: From Gerson to Grotius. 第五節以下

Dunning: Political Theories. 第二卷第三章

Armstrong: Political Theory of the Huguenots. 見英國歷史雜誌

第六章　布丹

(一)布丹的特質

布丹(Jean Bodin)一五三〇—一五九六—本是在宗教戰爭的時期中生長的，可是他的思想却不受戰爭空氣的影響。他的著作，頗有哲學的精神，分析精細，理論切當，一點沒有感情的議論。他的國家論(Six Books Concerning the State)是一五七六年出見的，目的在拿人類在歷史上表見出來的經驗做討論國家性質和政府形式的問題的根據。他雖然讀過柏拉圖的共和篇，雖然研究過亞里士多德的政治學，但是他的國家觀念却和他兩個人不大一樣。

中古的國家制度和希臘的國家制度及近代的國家制度都不是一樣的。中古的國家，祇是羣(Group)的集合，這種集合的唯一的維繫，就在人身的依附和忠順。所以中古的國家基礎祇建築在人身的關係上，並不是建築在法律的關係上的。從

皇帝到封建的陪臣皂隸，都全靠這主臣的關係維持，纔能夠結合起來。他們再也想不出來君民和主臣之間所服從的法律及習慣與地方政府有什麽關係。要說國家的法律上的最高權是賅括地方人民在內，那便是近代的國家觀念了。布丹的國家觀念，便是幼稚的法蘭西的民族國家的說明，也便是近代國家學與中古國家學的分野。

法國政治的危急，也是醞釀布丹的政治學說的一個原因。他在國家論的第一卷序文中說道：

我想以這個著作來鞏固因為內亂而動搖的法國王權的基礎，來實現關於國家的理想，並想發見適合事實的法則，決定普通政治學的原則。

因為想「鞏固因為內亂而動搖的法國王權的基礎，』所以他的政治哲學就在說明獨裁的君主制有正當的理由。

布丹的政治哲學的基礎是建築在人類歷史的經驗上邊，因此便反對『烏託邦』的國家的空想，說社會和政治的制度是由人類歷史的進化上而來的。這樣一

來便不嘗把古代的教義中所說的國家政府的制度是從黃金時代墮落下來的武斷主義，從根本上取消了。但是他雖然注重歷史的事實，却從事實中發見出來政治的眞理，不像馬克維尼，一味的崇拜功利。他雖然把道德和政治分開，但是却把正義和道德律看作政治學的根本，不像馬克維尼把道德排斥在政治範圍之外。大概布丹在政治思想史上所以佔一個重要的位置，就是因爲他把政治學說的形式和方法，恢復到亞里士多德的原狀，給他一個科學的外形。馬克維尼固然也是朝着這個方面走去，可是他應用歷史的方法，祇不過尋找出來許多政治的技術，並沒有找出國家的學理。到了布丹，便不嘗把這個運動完全做成功了。可惜他仍然把上帝看作支配政治生活和政治制度的事實，——好在他並沒有詳細說明支配的方式和範圍——這是他仍然脫不盡中古思想的地方。

(二)國家的起源和基礎

社會和國家的起源說在歷史上很佔重要地位的，大致可分爲二派：一派在布丹之先，有亞里士多德派所主張的由家庭發源的理想；在布丹之後，有浩布思，洛克，盧梭

等所主張的由社會契約而起的理想。布丹是個注重歷史進化的人，當然不承認理想派的國家是人類由黃金時代墮落下來而發生的制度；所以他的國家起源說，乃是從亞里士多德的理想到社會契約說的理想的過渡。我們要想明白布丹的國家起源說，必定要先知道布丹的國家的定義。布丹的國家定義：

國家是被最高的權力和眞理所支配的一羣家族及家族公共財物的總結合體。（國家論第一卷第一章）

大概從梅因 (Sir Henry Maine) 回溯到亞里士多德，凡是用歷史的方法來研究政治學的人，多認定家族是國家的起源。布丹也是這樣。在他看來，人類各種團體之中，最重要的是家族，就是這一部分人服從那個人的指揮命令；因此，每一個團體便把自然賦與個人的自由侵害了。自然的自由，除掉受永遠存在的上帝權力支配之外，再也不受別種權力的拘束。但是他雖然是說人類之中有這種自然的自由的境況，可是他却沒有完全說明在沒有社會以前這種觀念是怎麼樣。因爲布丹祇是注重權力的，不是注重自由的；所以他的政治團體的歷史的起源觀，祇從家族起，並沒有

從個人自由的觀念上着想。他的家族便是在家長最高權力支配之下的一羣個人妻子奴隸等通同受家長的支配，這就是和自然的自由極端衝突的地方。

布丹似乎也和亞里士多德一樣，把社會的發展的基礎放在人類的社會性上，可是他的國家發展的基礎，却是强力，不是理性，這是和亞氏不同的地方。照他看來，人類發源於一個家族，家族因爲自然的結果便發生出來許多家族；這許多家族要想保障他們自己不受自然的侵害，便在一定的地方建設家庭。這許多家族爲公共利益起見，必定要在適當的土地之內，結合成羣；別羣家族因爲想得到這個地方，又必定要同他們相爭。最初的人類本是一個兇殘劫奪的羣衆，祇因爲有神授的社會性，纔能夠合羣生活。由這種社會性的協力的結果，最初由同族的人結合在一塊，後來纔漸漸的連合起異族來了。友誼是越過『自然結合』——家族——的界限，到『人事結合』(Civil Association)——職業團體宗教團體等——的境地的活動原理。人事結合雖然和政治的結合不同，但是總是支持社會生活的必要的團體。大概當布丹的時候，『同業組合』(Guild)『協會』(Corporation)『自治體』(Commune)

等的人事結合在社會生活上很佔重要的位置，所以他在家族社會和政治社會中間，加上這個人事結合的一類團體。——這就是布丹國家起源論受當時實際社會影響的地方。

布丹既已說社會的起源是由於社會性的發動，爲什麼又說國家的起源是由於强力呢？因爲他眼中所看見的古代國家，就是歷史上的羅馬的國家，故說國家的成立是由於戰爭而來的。當初這一羣家族和那一羣家族戰爭，戰敗了的就成爲戰勝了的人的奴隸；同時戰勝了的人又服從他們自己擁戴起來的首領的權力。這樣一來，自然的自由便消失了，奴隸制度和政治制度便發生了。因此，便不承認亞里士多德一派的第一個君主是由於人民自由選出那道德出衆的人充任的理想，却主張最初的元首祇是軍人的領袖，以强力來統治人民的。他這個斷語究竟對不對，那是另一問題；但是用他的話來說，却把國家的起源從虛渺無根的黃金時代的空想，降到確有事實可靠的歷史事實上來，也可以算作政治學從空想到科學的一點進步。

〔三〕公民的界說

亞里士多德以有參與司法和服官權的人爲公民，布丹却祇以家長爲公民。因爲布丹的國家是以家族爲原素，並不是以公民爲原素的。家族是先國家而存在的；沒有國家，家族還可以存在，沒有家族，便不能建設成功國家。家長的權力是沒有限制的，但是一同別的家長共同在一塊做事，便失掉他自己的一部分的自由。家長在這個地位上，便丢開家長的名稱，成爲一個公民。公民是什麼呢？在他說來，便是：

受別人的最高權力限制的一個自由人。（國家論第一卷第六章）

除掉這個有自由身分的家長之外，至於奴隸，便沒有做公民的資格。大概布丹的國家之中，除掉附屬的階級之外，祇有兩種人民：一是主權者，一是公民。公民同公民的關係，權利義務各有不同；但是公民同主權者的關係通同是一樣：就是無論什麼人，都一齊站在服從的地位上。

布丹最不承認公民地位權力等一切平等的話；他以爲年齡男女門第都應該要有區別的。在他看起來，貴族是一個很重要的社會和政治的制度；婦女祇適宜於

做家內的事務，不適宜於公共的生活；商人有的可以有公民權，但是小商和工匠却不能有公民權。大概他以爲公民是享受法律上的利益和社會上的特權的階級，必定要依年齡男女門第等區別起來，使貴族有貴族的權利，平民有平民的權利，纔對。可是社會階級的全體，要想得到統一的有秩序的眞正的國家的生活，也祇有通同都受一個最高權力的支配。服從主權者權力是公民權唯一的準據，承認一個公共的主權者是國家唯一的軌範；這是布丹在半封建制度半民族國家之中應該有的理想，也是布丹想把封建制度變成民族國家應該經過的程序。

公民和外國人有什麼區別呢？在布丹看來，公民是服從地方政治權力的，外國人不一定要聽從他所在的地方的君主的命令。公民和外國人受君主的保障也不一樣，公民如果被敵人傷害，或這個公民傷害那個公民，君主皆一定要保護的；至於君主對於外國人，除非請求保護，或被人道感動，便沒有一定要保護他們的義務。但是布丹也覺得社會的統一是非常的重要，因此，便把國家分爲兩種——共和（Respublica）和城市（Civitas）。他說共和國家的一切公民，雖然他們的情形法律制度

種族都彼此不一樣，但是都要服從同一的最高主權。如果一切的公民都有同一的法律，那麽便不問他們是散住在村落，城鎮，或都市團體，都不但是一個單一的共和國家，並且是一個單一的城市國家。從這個地方可以看出布丹受希臘羅馬和中古國家觀念的影響：希臘的城市國家羅馬的鄉城合一的國家，及中古在城市發達後的封建國家，都是鑄成布丹共和國家形像的模子。

(四)主權的原理

布丹對於政治學的最大的貢獻，便是主權的原理(The Theory of Sovereignty)他能夠以一個簡單的觀念，影響到後來政治學說上，成爲三百多年正統派學說的中心，這就是他在政治思想史上佔重要地位的一種原因。布丹的主權觀念是什麽呢？且看他說：

主權是在公民和臣民之上的最高的權力，不受法律限制的。……我們以爲這個權力必定要是永久的，因爲在公民之上的最高的權力，也可以暫時託付一個人或幾個人，定期一滿，權力馬上就停止了。國家論第一卷第八章

由此看來，布丹的主權含有兩個重要的性質：一是最高性，一是永久性因爲這樣，所以凡有主權的國家可以表現出來兩種情形就是從裏面看來，一切的政治權力都是從這個主權生出效力或失去效力；一切人民對於這個主權都一律站在服從的地位。從外面看來，無論同那國發生關係，都是獨立自由，在法理上是不受强制的。照邏輯的結論，這種主權的觀念當然含有土地的性質在內；換句話說，就是必定要在地球表面的一定的地位上行使了。

布丹又以爲暫時把主權託付於人，這個被託付的人并不能叫做主權者，因爲託付的人終久是可以收回的。譬如物主把自己所有的東西租給別人，物主還是物主，終久還可以收回自己所有的東西。照這樣看來，布丹的主權又含有惟一的不可分的性質在內了。

拿布丹的這個主權的觀念推論起來，對內當然是不承認立憲的君主政體；對外當然是不承認附庸國或朝貢國有眞正的國家的性質了。這種『破天荒』的主權觀在他那個時代尤其是有用的。因爲實行他這個主權說，一方面可以打破羅馬

帝國的普遍國家的舊思想，推翻中古教會一尊的舊學說；一方面又可以使封建諸侯不能夠在他們管轄區域之內行使和國家同樣的最高權力。由此可見布丹的主權觀念實在是診察當時政治情形對症下藥的神方。

中古的君主除掉神法自然法之外，還要受遺傳下來的習慣法和古代羅馬帝國的制定法的限制。照布丹的主權說推論起來，君主不但不受前人的法律限制，並且還不受自己制定法的限制。且看他說：

人可以受別人的命令，但是沒有人可以命令自己。磅保里士（Pomponius）說：如果要受自己意志所決定的制裁，便沒有義務可以存在：這就是表明一個君主隨便怎樣不能受自己的法律命令限制的。照法律家說，教王是不能自己限制自己，最高的君主，或者就是最下級的官吏，或私人，也都不能對於自己發布命令。（國家論一三四頁）

照布丹的意思，主權的重要和特別的職務就在制定法律。但是主權者絕不受這種法律的拘束力的限制，因為主權者就是創造法律的人，就是法律的主人。如果要像

德國的君主受諸侯的命令約章限制，便不得認爲眞正的主權者了。

但是主權者對於一切法律都不受限制嗎？這却不然。就是君主也要同人民一樣，同受神法和自然法的限制。且看他說：

> 對於神法和自然法，君主和人民一樣的受他們的拘束，故沒有廢止或減少神法和自然法的人能夠逃掉神聖主權的裁判。我們所說的主權不受法律的拘束力限制，和神法及自然法無關。（同上）

所以布丹的『主權者就是立法人』這句話，也有一點限制，就是他的立法人祇是法學家的立法人，不是神學家和道德哲學家的立法人；只是法學家所創的法律的主人，不是神學家和道德哲學家所創的法律的主人。

布丹的國家本是被最高權力和眞理兩個要素支配的。國家的名義是神聖的，和盜賊的團體不同的地方在那裏呢？就是因爲盜賊團體不是法律的或契約的結合，國家是法律的或契約的結合。所以君主對於人民遵守誓約，並不是因爲他已經有了誓約，也不是因爲他要受誓約的拘束，祇因爲無論何人，都要受正當的契約的

拘束因此便把法律同契約分開，說君主可以不要人民的同意，自己廢止，變更，或再造法律；對於契約便不能這樣。且看他說：

我們萬不要混合法律和契約。法律是依附國家中有最高權力的人的意志，這個人可用他的法律來拘束人民，但是不能拘束自己。至於君民之間所成立的契約，便有相互的拘束力，所以非由兩方同意便不能廢掉他……（國家論一頁二七）

君主不能任意改廢的，除掉契約之外，還有私有財產。他以爲君主萬能是對於國家說的，不是對於土地說的。因此，便尊重人民的私有權，說：『主權者如果沒有正當的理由便不能强奪或給與別人的財產。』他既然極力的保障個人私有權，又加以注重家長權和主權，便不能不反對柏拉圖和莫爾(More)的共產主義。認定共有財產，必難得使權力專一；認定沒有家族便不能成爲國家；並認定人民服從君主，聽從他的命令，是因爲有上下的定分，如若不然，便要篡奪相仍了。

但是照布丹的主權說推到極端，又怎樣能夠限制主權者的橫暴呢？關於這一

層，布丹也是很注意的。他的國家是被眞理支配的，他的主權者是受神法和自然法限制的；在這個基礎之上，便區別出來仁君和暴君。仁君的服從神法和自然法，同人民服從他自己一樣；暴君便蹂躪法律，任意的侵害人民的自由和財產了。但是他這個仁君和暴君專由道德的原理區別，不是由法律的原理區別，就是暴君，在法律上仍然是一個主權者。

可是布丹所說的主權者，也不全是受道德的限制，並且還要受法律的限制的。他也說國家之中，有一種根本法是主權者動不得的。這種法律，叫做『塞林法』(Salic Law)，就是塞林民族(Salians)的傳統的習慣法。塞林民族是法蘭克民族的一種、在下萊因近北海(North Sea)的地方。這種習慣法是五世紀成立的。第五章五十九節中有「凡塞林土地、不能爲婦人所有、土地的一切承繼都歸於男子。」到了十四世紀以後、便引伸起來、凡是婦人、都不能承繼法國的王位、布丹所說的塞林法、就是法國的王位承繼法。這種法律的性質，在布丹看起來，彷彿就是現在我們所說的憲法，王國的基礎，就在這個法律上建設起來的。且看他說：

君主對於那種與最高權有關係的法律，是不能廢止或改變的，因爲他是同主權連合在一起的；這種法律，就是塞林法；他是我們君主國的基礎。國家論一三九頁

照這幾句話看起來，布丹的在法律上萬能的君主似乎要受憲法的限制。

布丹雖然承認由習慣而成的塞林法有憲法的效力，却不承認習慣有法律的效力。在他看來，主權的第一個重要的職務，就在給與公民一般的或個人的法律，並不要高於他的，或和他平等的，或在他底下的同意。因爲如果要高於他的同意，君主便變成臣民了；如果要和他平等的同意，君主的權力便被別人平分去了；如果要在他底下的同意，——人民或議會——君主便沒有最高的權力了。因此，便把法律和習慣看作不一樣。說君主是法律的主人，人民是習慣的主人；法律可以廢除習慣，習慣不能廢除法律。無論是法律，無論是習慣，都要由主權者的權力決定。由此可見布丹的主權者是一切法律的淵源，是一切法律的唯一的淵源；主權者的法律充其量不過是主權者的命令罷了。

(五)國家和政府的形式

國家和政府的區別，是近代政治學上最重要的一件事。希臘的國家政府是合在一塊的，就是亞里士多德的政治學，也沒有像現在把國家和政府分得明明白白

的，韋羅貝（Willoughby）雖然說亞里士多德明明把國家和政府兩個觀念分開；但是我以爲這是譯本的差錯，以希臘的政治情狀考究起來，那個時代斷乎不會發生國家與政府區別的觀念。（韋羅貝在他的古代政治學史一六七頁上引亞里士多德政治學第三篇第六章『The form of government is the ordering and regulating of the city, and all the offices of it, particularly those wherein the supreme power is lodged.』一句話來證明他這個地方是說政府的觀念。又引第三篇第一章中說國家是『The Collective body of the Citizens, sufficient in themselves to all the Purposes of life.』一句話、說這個地方是說國家的觀念。韋羅貝所引的前段是 William Ellis 的譯本、後段彷彿是 B. Jowett 的譯本、B. Jowett 對於前段譯作『A Constitution is the arrangement of magistracies in a state, especially of the highest of all.』並不用『政府』的名詞。這種譯本似乎比較的可靠些。且蓋林在政治學史第二冊第一二一頁中說『主權、國家、與政府的區別、氣候的勢力』這幾種觀念都是希臘不大知道、或完全不知道的。』柏哲士（Burgess）在政治學上及比較憲法第一冊第七二頁中也說亞里士多德的政體分類是爲國家與政府同一的城市國家而說的、且就政治情狀看來、在希臘的時候、斷沒有區別國家與政府的必要、韋羅貝的話似乎有點靠不住。）所以國家和政府的區別，應該算是布丹的發端。且他並認定亞里士多德和別人的政治學說的最大缺陷，就在國家和政府不分這一點。由此看來，不但主權的原理是布丹破天荒的學說，就是國家和政府區別的觀念也是布丹破天荒的見解。

布丹以最高權力的主體來決定國家的形式，以行使最高權力的組織和方法來決定政府的形式。國家的形式祇有三種：就是君主國體，貴族國體，民治國體。這種

分類的基礎完全在主權者的人數。主權在一個人手裏，國家便是君主國體；主權在少數人手裏，國家便是貴族國體；主權在全體公民——多數——手裏，國家便是民治國體。他這樣分類，絕容不着混合國體存在，因爲最高權力如果可以分掌在各部分手裏，便是無政府，不是國家了。從前許多政治學家所說的主權分立，其實並不是主權分立，乃是職務的分配。故行政可以由幾部分合掌，主權絕不可使幾部分合掌。

當君主把爵位官職給與一定的階級的時候，這個君主的國家便有一個貴族的政府；把爵位官職給與一切階級的時候，這個君主的國家又有一個民治的政府。羅馬共和便是一個貴族政體的民治國體；柏尼克里（Pericles）時候的雅典，便是民治政體的民治國體；至於神聖羅馬帝國，便祇可以算是貴族國體，不能算是君主國體了。

布丹又把君主國體分爲三類：（一）是『專制主義』（Despotism）之君主國，君主便是古代的家長統治人民如同家長統治奴隸一樣；（二）是皇王的君主國（Royal Monarchy），君主尊重神法和自然法，人民都能夠確享身體和財產的權利；（三）是橫暴的君主國，君主不遵守自然法和萬民法，任意殘害人民。布丹不但以皇王的君

主國爲君主國家的理想的模型，並且看作一切國家中的最好的形式。不過因爲他擁護主權太力所以就是暴君如果是合法的主權者人民都有服從的義務；如果反抗他，便是反抗主權。

布丹也討論到國體好壞的問題，他似乎承認民治的國家，比較貴族的或君主的國家都合乎自然些；可是他同時却說民治的國家有種種壞處。君主的國家固然很好，但是說到承繼的問題，却非常的困難，非常的危險。如果定下長子襲統制，不使女人承統，那便是國家中頂好的形式了。貴族的國家是介在兩個極端的國體中間的，能夠確保道德和財產，似乎也認爲一種好國家。總而言之：君主國權力集中行政不像民治國那樣遲緩，最適宜於危急存亡之秋。且國家要開疆闢土造成一個大國家，使人民享受最大的幸福，更非在君主國不可。

(六) 國家的變革

布丹的國家變革的議論，雖然是拿亞里士多德的政治學中的議論做模範，但是他兩個人的論點却大不相同。亞里士多德跟見希臘各城市的國體變遷無常所

以以完全鞏固做政治組織和活動的理想的目的，並拿這個標準來判斷一切制度的好壞；布丹希望法蘭西的國家漸漸的發展進步，所以他的政治哲學都被這個由衰滅而發展進步的觀念所支配。在布丹看來，國家的變革是必不可免的，且是人類能力所不能支配的。上帝拿智識思慮給人類，就想使人在革命沒有發生的時候，預先防止革命的原因。人類的力量雖然不能夠擋得住革命，但是可以決定革命發生的情形。國家的革命和滅亡：有的是突然發生的，有的是很亂暴的，有的是慢慢發生的，有的是和和平平的變革的。君主如果能夠應變施政，講究適當的處置的方法，總可以把革命的機會或情形改變了許多。

在布丹看來，變革本是兩件事。如果最高權力不變，就是法律，宗教，甚至於制度都變遷了，但是祇可以算做變遷（Alteration），不能算做革命（Revolution）；如果最高的權力從君主轉到貴族或人民，或從人民轉到貴族或君主，就是法律宗教和別的制度還同從前一樣，但卻是革命，不是變遷。各種國體之中，祇有君主的國家不大惹起革命的機會，其餘如貴族的國家首領很難得統一，民治的國家世襲的尊嚴根本

破壞，都是最容易發生革命的國家。

布丹的時代，哥白尼(Copernious)——一四七三——一五四三——的天文學剛剛發見，地球在宇宙之中既然不見得怎樣重要，那麼在地球上佔一小部分的人類更不用說了。所以這時的人，都相信自然和神的勢力，非常的重要，人類的能力不過僅僅的把自然的趨向稍爲修改一點罷了。在布丹看起來，每一個國家，每一個人民，都有一種特別的性質，一切制度都要適應這種特性。造成國家或人民特別性質的勢力，便是物質的環境。他以爲土地、氣候、與社會政治的關係非常的重要，所以在各種著作之中，都用心用意的解釋。他認定人類的特性因緯度(Latitude)發生種種的區別。北帶的人民體力强壯，南帶人民才智優越；中間的人民體力才智都可以優長，故這種人民最適宜於支配政治，維持正義。自歷史上看來，戰鬬的能力多是從北方來的；哲學和抽象的理論多是從南方來的；政治學和法律學却是從中間的地方生出來的。因爲經度(Longitude)的差異，也可以發生出來種種的區別。普通可以找出來的就是西方的民族很有北方人的特質，東方的人民也很像南方的人民。再民族的特性，也因土地

的形狀不同發生差異。故在高山和平原之中的人民的差別，也同在南北緯度人民的差別一樣。

這種唯物的民性觀，在布丹以後很占勢力，但是却自布丹開了一個端，以後纔逐漸的進步，得到科學的精神。（柏拉圖和亞里士多德從前雖然也論到這一點，但是都沒有精密的討論。）可是布丹雖然把物質的環境看作造成人類特性的一個重要的勢力，但是同時也注重政府和法律；雖然他說到星的勢力，但是不像從前的星命學家(Astrologer)迷信定命定數，他相信政府和法律的形式可以決定人民的性質。極端的專橫的君主制，可以使強壯的人民變成痿靡不振的人民；民治的國家，可以使被壓迫的人民發展政治的能力。他的結論，是想用物質的勢力來鼓舞政治家的智識，不是用他來痲木政治家的智識。這是布丹一方面看重物質的環境的影響，一方面又不忘掉人爲的制度的影響的地方。

本章參攷書

Dunning: Political Theories. 第二卷第三章

Figgis: From Gerson to Grotius. 一四三頁至一四五頁

Taylor: Thought and Expression in the Sixteenth Century. 第一卷、第五十一章

第七章　舊教派的辯護家和法學家

(一)天主教的改革

自新教徒對於天主教革命之後，北歐各國大部分屬於新教的版圖；可是南歐一帶，如意大利，奧大利，西班牙，法蘭西諸國，還正在盡忠於天主教會。不過天主教會的壞處，一經新教徒攻擊之後，早已暴露出來，故雖是盡忠於天主教會的人，到此時也不得不力求改革。脫朗得大會(The Council of Trent)一五四五－一五六三新教徒既不出席，出席的全是舊教徒，故這個會可算是完全代表天主教的大會。該會所做的事件約分兩種：(一)是關於教義的，(二)是關於訓練的。關於教義方面，完全不同新教調和，凡新教所主張的重要之點，皆認為異端邪說。該會承認教會的傳說和聖經

爲基督教的根基，並認定聖書的解釋權應該完全屬於教會。凡是天主教都當奉羅馬教會爲最高機關，並尊教王爲教會法律的最高解釋人，且爲主教的當然的首領。至關於訓練方面，把從前貪奢賣官的行爲一律革除，並用高級的道德和知識去教育教會的官吏。又設立許多教會學校（Seminaries），教育一般牧師。這樣一來，舊教纔能與新教對抗，成爲互相對峙的形勢。

此外還有幾個極重要的教團，不但保全下來南歐一帶的舊教，並且還能牽制新教，使他不能在北歐一帶完全戰勝。這類教團中最有名的，就是耶穌會（Society of Jesus）。這個會倡始於洛欲拉（Ignatius de Loyola）一四九一—一五五六他的會員就是人所共知的耶私派（Jesuits）。洛氏認定世界是上帝與惡魔永久戰爭的世界，爲上帝戰爭是人生最大的榮幸，因此便自認爲上帝的軍人。故耶穌會對於宗教事業，概以軍人的精神去做，服從首領，冒險耐勞。普通教徒須宣誓三事：曰受苦，曰貞節，曰慈悲；可是耶穌會却更加一誓曰服從教皇。該會的宗旨在感化上流社會，尤其注意教育事業，把學校當作信仰的壁壘。天主教在波蘭，南連塞蘭，包海密亞（Bohemia），匈

牙利，愛爾蘭等處能保全勢力，並在印度和中國得到新信徒，都是耶私派的大功。這一派中提倡人民主權和殺戮暴君的學者馬尼拉(Mariana)，前邊已經敍述過了；(見本篇第五章第五節)現在再敍述抱別種主張的幾個人。

(二)白拉明和巴克萊

在天主教改革的時候，有一位很能幹和很有勢力的耶私派，叫做白拉明(Bellarmin)，(一五四二—一六二一)他的辯論很引起那時多數人的注意。白氏論到政府的形式，以獨裁的君主制爲最好，至於混合政體，也認爲有相對的功用。原來耶穌會是個階級極嚴的社會，首領猶如專制君主，下面設立各部，每部各有部長。白氏受了這種事實的影響，所以他論到教會的組織，也採用君主制的原理主張教王享有宗教上的主權。但是白氏學說的最重要的地方，乃在政權與教權的關係。他以爲教王對於政治事件，沒有直接的權力可以干涉；凡廢棄君主，制定法律，或廢除法律等事，都不認爲教王的職務。教王格來高十三世因爲他否認教王對於政事的直接干與權，便把他的著作也放在異端之列。

當這個由宗教優勝到政治優勝的時代有一位在法國居住的王黨巴克萊(William Barclay)，極力反對教王全權說。巴氏雖然忠於天主教，却不是耶私派。他一方反對新教派和耶私派的反抗君政論，一方面又反對耶私派的極端擁護教王論。他以爲人民主權的學說和加耳文派的學說一樣，都很危險。故巴氏的積極的主張就是神權的君政論。那時反抗君政論的勢力很大，誅戮暴君幾乎認爲『人民』固有的權利。一六〇五年英國的火藥事件(Gunpowder Plot)，一六一〇年法國的亨利四世暗殺事件，仇恨耶私派的人多歸咎於這派的學說，馬尼拉的殺戮暴君論，便大被人家反對。巴氏受了這種情形的激刺，故不得不丟開人民主權說，和誅戮暴君說，而承認君主神權說是長治久安的基礎。

(三)蘇來

十六世紀可叫做歐洲法理學的黃金時代；西班牙在政治哲學上所貢獻的最重要的禮物，就是一般神學家所討論的法理學。這些法理學家如蘇杜(Soto)，發斯克(Vasquez)，韋克陶(Victoria)，莫林拉(Molina)……等所討論的都是關於正義

(Justice) 權利 (Right) 法律等學理。這時歐洲人和新大陸上的印度人，及與其他被征服國人之間的待遇問題已經發生，所以他們多以基督教國剝奪土人權利或奴隸印度人的問題做辯論的材料。他們的方法和理論，大概多宗奉太摩士 (Thomas Aquinas)，而承繼『經院學派』的舊說。至於蘇來 (Francis Suarez)，一五四八—一六一七他原來是西班牙的耶私派，更可算是經院學派最後的一個有名的代表。他的哲學的精神和方法，都是經院學派的精神和方法；他的主義就是太摩士主義 (Thomism)。凡是太摩士已經弄明白的，蘇來便遵奉他或引用他；凡是太摩士沒有弄得明白或沒有弄得完全的，蘇來便去闡明他或補助他；凡是太摩士有不當的地方，蘇來便極力的辯白，證明他所說的和太摩士不同。

要想知道蘇來的政治思想，必定要研究他的法律和立法者上帝論 (Treatise on Law and God the Legislator)。一六一三年出版的蘇來的重要所在，在法理學，不在神學和玄學。他有些地方可算是格老秀士 (Grotius) 和蒲芬道夫 (Samuel Pufendorf) 的先驅。他的法律論的基礎，建築在『凡是有理性和自由意志的動物，所有的關係都

由法律決定』一個廣闊的觀念上邊。這些關係可以分爲宗教的倫理的政治的等類，而這些類在法律自身的性質上却都有一個統一性。他的法律定義雖然有點變更，可是都緊緊的追隨太摩士的定義。就是法律是適用於一個社會而全然公布的一種公正的和永久的命令。他很像太摩士和羅馬拉士特別注意這意志的要素。就是說法律雖然一面是理性的指示，一面是意志的行動；可是意志的行動却是最緊要的原素。蘇來的法律分類就是太摩士的分類——（一）永久法，（二）自然法，（三）人類法，（四）神聖法。我們最應當注意的：祇有這爲倫理基礎的自然法和包含政治原則的人類法。

蘇來以爲自然法就是生在人類精神之中的法則，由他可以區別是非善惡。創造主上帝是他的來源，生物的幸福是他的目的。照他說來，自然法不但是人類理性的指示，並且是上帝的命令。故自然法就是神聖法，他的立法者就是上帝。這種法律是永遠不變的，無論在什麼時候，在什麼地方，對於什麼樣的人，都是一樣的人類的力量是不能改動他的，人類的法律——不問是市民法（ius civile）是萬民法（ius

gentium)，——都沒有能力可以變更自然法的職分。

至於萬民法却和自然法相反。自然法是道德上必不可缺的；萬民法是因社會上便利的。自然法的命令是從自然演繹而來的；萬民法的命令却祇是一切人民的共同決定。前者是自上帝發源而來；後者却祇是自人類發源而來。不服從前項法律，無論在何時何地，都是錯的；不服從後項法律，祇在自己所處的當時或當地，是錯的。

自然法和萬民法的區別，乃是這時神學派的法理學反對唯理派的法理學最重要的一點。後邊一派很想把這兩種法合而爲一，祇以人類的公共經驗和判斷做道德的基礎。但是在政治思想史上還有更重要的一點：就是這種萬民法的理想對於正在發達的國際法有個很大的貢獻。蘇來所說明的萬民法的內容，很有些地方與國際法原理有關係。他以爲國家雖然是個『完全的』社會，可是却沒有一個國家可以不同別國交通，能夠獨立自給的。這種需要交通的事實，便是發生國際法的基礎。

蘇來也是主張人類生來就有同樣的自由；但是人類是社會的動物，在社會中

生活一定要有管理的權力，故斷定政府的權力是合理的。這種政治的權力應該歸於誰呢？他以爲既不能歸於一個人，也不當歸於幾個人，應該歸於全體社會。在他看來，一個國家不僅僅是無秩序，無物質上統一或道德上統一的一羣人類的總積；乃是一羣人類，爲公共的政治目的由意志的行動，或由公共的同意而建設起來的一個社會的團體。這樣一個社會萬不能沒有普通的管理權，而這樣的管理權亦萬不能不在全體社會。

蘇來的人民主權論很和盧梭的學說相近。這都是受羅馬法律中『一切人類生而自由平等』及『人民是法律淵源』等格言的影響。但是蘇來受羅馬的影響更深，所以他雖然在理論上推尊人民主權說，在實際上却取消了人民主權說。他以爲社會的最高權力是由建設社會的人民之同意而來，但是這種權力亦可由人民同意讓給別人。他以君主政體爲最好的政體，可是君主的權力却不是由上帝賜予的，祇是由人民同意的。一旦答應把這種權力讓給君主，除掉君主不公平或專制而外，便要無限制的服從。蘇來也和白拉明一樣，不承認教王在宗教範圍外有直接干

與政治權；但是爲保障宗教最高的利益起見，却很注意到間接干與政治權。

蘇來所說的最高立法權，很和布丹的主權說相似；而且他的理想政體便是那時風行一世的君主獨裁制，尤其和布丹相同他不承認附屬的諸侯和省市等立法有法律的性質。他又說最高權力不但要受神法和自然法的限制，並且受別種根本原理的限制：這一點亦和布丹相同。他以爲人類立法應該要受神法和自然法的限制，如果人定法違反自然的正義，便當然無效。他承認政治的主權是離開信仰或君主的私人關係而獨立的，就是不信教的君主或不道德的君主所定的法律，都應該拘束他的一切人民。所以人民反抗法律的正當基礎不在立法者的性質上，祇在法律的性質上。

此外還有一件事爲蘇來那時所不能不注意的：就是租稅問題在十七世紀初期，西班牙已漸漸衰敗下去，他的衰敗原因，大部分因爲財政制度不良；英格蘭亦因爲租稅問題的爭論，漸漸惹起國內的革命。所以關於歲入的立法，便引起許多政治思想家的討論。蘇來以爲如果是眞正君主政體的國家，徵收租稅的全權便應當全

在君主，不必召集議會，由人民同意。

把蘇來的主張總括起來，可以看出他的態度完全是天主教中耶私派的態度。耶私派的主見是想憑藉人民主權的學說來制服君主，使君主受宗教的道德勢力支配，並不在乎鼓勵起來人民的勢力，使他們反抗君主的專制政治。

本章參考書

Dunning Political Theories. 第二卷第四章

Figgis: The Divine Right of Kings.

Gooch: English Democratic Ideas, Introduction.

第八章　烏託邦派

（一）莫爾

『再生時代』希臘的古文學復興，英國的牛津(Oxford)大學中柯萊(Colet)

一般人，便成爲再生時代的思想的代表。他們既已嫌惡『經院學派』的空虛的研究，便不得不別開生面作古典的研究。柯萊不但是研究古典的一個學者，並且是增加宗教改革和政治改革的氣燄的一個鼓吹家。莫爾(Sir Thomas More)一四七八—一五三五到牛津大學後，結識柯萊一般人，熱心研究希臘拉丁的文學，因此便受了柏拉圖的共和篇，和蒲魯大(Plutarch)四六？—一二〇？的李克格士傳(Life of Lycurgus)，奧格斯庭(St. Augustine)的神都論等的影響，變成了夢想派的文學家。又因爲當十五世紀的末期，新大陸剛剛發見，人人心中都以爲還有世界外的世界未經人類到過。所以這類烏託邦(Utopia)的幻想，常常往來於文學家的頭腦之中。

英國自亨利七世一四八五—一五〇九—亨利八世一五〇九—一五四七—相繼即位，放縱奢侈，仇視鄰邦，用人民的脂膏來供給無用的戰費。租稅逐漸增加，勞動階級大受經濟的壓迫，多流離失所，作乞食的生活；貧民因經濟壓迫，流爲盜竊，而盜竊之罪，又類多不問輕重，一概處以死刑。這種社會的情狀，刺激人道主義的宗教家，便不得不發生經濟改革的夢想。這就是莫爾做烏託邦一五一六年出版的一書的動機。

烏託邦的第一編中所描寫的社會狀況如急於外征，不顧內政的王侯；懶惰放肆的貴族鄉紳橫暴的畜牧業侵佔農圃，使窮民人數增加；富豪壟斷使一般物價騰貴；以及殘酷的刑罰；過重的賦稅：——眞可算是那時社會的寫眞。一到第二編便別開生面極力摹寫極樂國中的幸福生活。這個極樂國是一個島國，地形和工程，國王的人物和經濟的政策……等都有點和英國相近。可見得莫爾的心中不曾忘記了英國實際的歷史和現狀。

烏託邦的政治組織是一島分爲五十四都市，都市由家族組成，每三十家每年選出一個族長(Philarch)。每十個族長之上設一個大族長(Archphilarch)。國王由族長投票選舉爲終身官；別的官吏皆以一年爲任期。國王同大族長每三天會議一次，討論國事。此外還有元老會議，關於重大事件便交由國民大會議決。至於烏託邦的職業，除掉農業之外，祇有幾種織布的和土木的手工業。男女職業相同，遇有戰爭，父子夫妻一同從軍。平時全國人民個個勞動；每天每人祇須做工六小時，一切必需品就能夠足用。因爲沒有不生產者和沒有做奢靡無用的生產者，所以物產敷用，

絕沒有貧困的窮人。大概莫爾受了當時貧富不均的現狀刺激，所以說除掉烏託邦以外，都不能算是眞正的國家，不過是各人各謀自己的私利。因此便說：現在所有的國家都不過是一羣富人在國家名稱之下結黨營私罷了。這就是他所以認定私有財產爲萬惡根源的原因；也就是他所以離開當時實際社會夢想世外桃源的原因。故我們對於烏託邦一書與其把他看作理想世界幸福世界的模型，倒不如把他看作實際社會罪惡社會的照妖鏡！

莫爾生在十五世紀末期，正是柏拉圖的共和篇復活的時代，故他的烏託邦有許多地方受了柏氏的影響。這兩部書中都主張財產公有，婦女解放。柏氏和莫爾對於財產的態度各有不同。柏氏抱的是禁欲主義，莫爾却帶點快樂主義。柏氏共產主義的原因在道德，想使治國階級護國階級人人無私；莫爾共產主義的原因在經濟，想打破當時貧富不均的實際社會。柏氏看見希臘的國家敗壞在自私自利的政客手中，所以想取消私有財產權；莫爾看見英國的土地盡被資本家奪去，把農田佔作牧場，所以主張財產公有。柏氏不想使上層階級做工，祇想使他們免去財產家室之

累；莫爾却想使全國人民自食其力，故要使個個人自勤手足。

莫爾的共產主義，又和近代的社會主義不同。近代的社會主義主張生產工具公有，莫爾却主張生產品公有。近代的社會主義不想斷絕華麗的生活，祇想使人人同享華麗的生活；莫爾却提倡樸素，把經濟的生活弄得簡單，農業而外，祇許經營幾種必要的工商業，但是如果拿柏拉圖和莫爾相比較那麼莫爾的共產主義注重物產的公平分配，注重人人平均勞動，似離乎近代的社會主義不遠了。

莫爾對於婦女的態度有幾點和柏氏相同：都主張婦女的解放，都主張婦女可以與男子做同等的工作，烏託邦中婦女可以做官，可以從軍，這是與共和篇相同的；不過烏託邦中沒有公妻制度，祇行一夫一妻制度。

總而言之，莫爾的著作像柏拉圖，莫爾的精神却不像柏拉圖，故與其說莫爾是柏拉圖式的共產主義之孫，不如說莫爾是近代烏託邦派的社會主義之祖。

(二) 康盤尼拉

在莫爾之後，有一位歸納哲學的祖宗倍根 (Francis Bacon)，——一五六一—一六二六——著了

一本新樂土(New Atlantts)，一六二九年出版的說明他理想的共和國。倍根想把古代思想根本推翻，從新創造科學美術和人類一切知識。他以爲祇要丟開古代的思想，世界和社會便可以別開生面。故與其說倍根是社會改造家，不如說他是思想改造家；與其說他的新樂土是理想的社會，不如說他是理想的大學。與倍根同時的有一位康盤尼拉(Thomas Campanella)，一五六八—一六三九著一本日都論(City of the Sun)說明他理想中的光明世界。康氏是意大利人，自幼就進了杜密尼克教會(Dominican Order)但是他有自由而且熱心求知識的嗜好。他和倍根一樣，說『自然』(Nature)的研究，必須由自己直接下手，不能從書籍下手。他說祇信仰古人，不去自由研究，便是盲目的崇拜偶像。故康氏的意思是想改造一切科學，使他順應自然。康氏的知識上的精神完全是再生時代的精神，和他所進的教會的普通精神完全不一樣。

康氏在日都論中貢獻出來社會主義的國家觀。這種國家完全受知識的支配，統治者就是哲學家。從這一點上看來，可算是柏拉圖共和篇的理想復活。日都的統治者是一個牧師，叫做『Hoh』，就是哲學的意思。凡政權教權以及一切事業都是由

他管理，他是一國中的最高權力。他的底下有同等權力的三公：——力 (Power)，智 (Wisdom)，愛 (Love)——輔助他做事。『力』管理關於宣戰媾和武術軍備軍官兵士等事；『智』統治關於科學美術教育等事；『愛』管理關於人種改良等事。統治者得這三個輔弼，管理一切事項。除掉這些官吏之外，還有兩個議會：一是官吏組織的，一是由全體人民組織的。立法和任命官吏等權，屬於第一種議會；和戰問題的議定等權，屬於第二種議會。

日都中一切財產是公有的，由官吏的權力分配。凡美術，榮譽，快樂，都是公共的，沒有人可以獨占一件東西。他以爲排除一切『私愛』(Self-love)，然後所賸下的便祗有公愛——就是愛國家。祗使人民謀國家的幸福，不使他們私自謀自己的幸福。生兒子爲的是綿延種族，不是爲着個人的快樂。至於衣服飲食，都是全國同樣的，公共的；並且沒有家庭制度，沒有婚姻制度。

照這樣看起來，康氏社會組織的理想是雜合柏拉圖的理想和中世紀教士的理想 (Monkish ideas) 而成的；康氏政治組織的觀念，就是普遍的教王獨裁制的觀

念。以哲學家爲帝王，不分政教，都受他一個人支配。日都中的萬事都由知識管理，祇憑知識分階級，此外卻一切平等。故這種政治組織，就是康氏政教統一的理想的說明。他這種社會組織的方案，多半是抄襲柏拉圖和莫爾的計畫。康氏絕對承認無家庭制度，無私人所有權的制度，都和柏氏一樣；不過柏氏是上層階級共產，康氏卻是社會共產罷了。柏氏想使治國護國兩階級大公無私的替國家做事，所以想先除去爲自私自利的根源的私有財產制；康氏想使人人愛國，所以也想先除去爲私愛的根源的私有財產制。市民的食料雖因階級的功績定下區別，可是卻都是公共的生活。在公共的桌上吃飯。這種公共生活的樣式，也是從柏氏思想中得來的。再柏氏的理想國中共分三個階級；康氏的階級區分雖然和柏氏不同，但是也認定一個三級制。但是康氏的理想國是『哲學』的世界，故日都中完全受知識的支配；柏氏的理想國是『正義』的世界，故共和篇中首先掃除自私自利的禍根。所以康氏柏氏的共產主義的原因都不在經濟，這又是他二人和莫爾不同的地方。

從歷史上看來，這一類烏託邦派在實際政治上和實際社會上並沒有發生什

麼影響，這就是人家所以看不起這一派的原因。但是據我想來，這一派的思想也是時勢的產兒；雖然在歷史上不發生什麼直接的影響，可是他的間接的影響却很不小。因爲他們不滿意於當時痛苦的社會，所以纔描寫出來他們的理想社會；理想社會描寫得越發動人聽聞，人類對於理想社會的羨慕心越切。既然羨慕理想社會，便不得不痛恨現在的社會；既然痛恨現在的社會，所以在消極方面，便自然要想推翻現在社會，在積極方面，便自然要想實地建設起來理想社會。此後如赫林吞 (Harrington)的奧西拉共和國 (The Commonwealth of Oceana) 一六五六年第一次出版的 如克貝(Cadet)的伊加尼亞航海記 (Voyage to Icaria)，一八三九年出版的 都是用小說家的筆調，繪畫出來理想社會的狀況。自克貝，歐文(Owen)，福利埃(Fourier) 一般烏託邦的社會主義派出來，便更進一步，想在實際社會之外建設他們的理想社會。他們失敗後，科學的社會主義派又更進一步，就在實際社會之中創造他們的理想社會。所以我們一追求近代社會主義的來源，便不得不推莫爾爲烏託邦派社會主義之祖。

本章參考書

Dunning: Political Theories. 第二卷第四章及第六章

Barker: Greek Political Theory. 最後的附錄

Bonar: Philosophy and Political Economy. 第二編第一章

高橋誠一郎——經濟學史研究 七五頁至一四三頁

第九章　格老秀斯

（一）格氏的略傳

格老秀斯 (Hugo Grotius) 在荷蘭叫做 Hugo de Groot. 於一五八三年生在荷蘭的貴族家庭。自小受了優良的教育故幼年時代就有神童之稱。八歲時就以會做拉丁詩見稱於時；十四歲入大學，凡算學，哲學，法理學等皆一律精熟。因爲他研究古書，所以稱爲古典學家。因爲他在十七歲時就充當律師，並做一篇很有名的海上自由論(The Freedom of the Sea)，辯護自己國家的海上權利，反抗葡萄牙壓迫他國貿易的構暴主

張；此外又有許多關於公法的研究：所以又享受法理學家的大名。又因爲他研究歷史，所以又得了歷史家的頭銜。

到了一六一三年，格氏更在詩人，古典學家，法理學家，歷史家等頭銜之上，加上一個政治家的頭銜。格氏當三十三歲時，便做西佛來蘭(West Friesland)和荷蘭的重要行政官吏(Grand Pensionary)。他因爲擔任外交上的使命到英格蘭，遇見有名的學者克梭包(Isaac Casaubon)，克氏說：『我何幸而與這樣大人物格老秀斯相遇。他是一位奇異的人物！我當沒有見過他以前就知道他；但是未見過他的面未聽過他的話的人，總不能十分感覺到他的神才的超絕。』從這幾句話中可以看得出格氏是何等奇異的人物。

那時荷蘭國內紛爭的事件很多，神學上有 Gomarists 和 Arminians 兩派的紛爭；政治上和經濟上有新商業的貴族（以 John of Olden-Barneveldt 爲首領）和農業工業的階級（得 Maurice of Nassau 的幫助）的衝突。格氏因爲和奧敦巴連(Olden-Barneveldt)有友誼的關係和官職的關係，故奧敦巴連受死刑後，格氏也被株連，於一六一九年受永遠監禁的懲罰。格氏收

監後，不久就逃到法國去受路易十三世的保護。在法國時重行過他學者的生活，到一六二五年，他的名著戰和的法律(The Law of War and Peace)告成。後來年俸停止，窮得不堪，因被瑞典女王的歡迎，於一六三四年到了瑞典，被瑞典任爲駐法公使。重到巴黎後，做了九年的公使，到他死的前一年一六四四年纔解職。格氏死在一六四五年。

格氏還有一本書叫做 De Jure Praedae，是他在一六〇四年做成的，當時因爲沒有印行，所以沒有人知道。一直到一八六八年，這種舊稿本纔在海牙（The Hague）一個書店中發見。從這本書中可以看得出戰和的法律的全部計畫，在他二十一歲時已經決定了。不過前著簡略，後著詳細；前著範圍縮小，後著範圍擴大罷了。這種差別，也是他二十年來讀書經驗深思博考的當然結果。

(二)格氏的時代

我看見現在奉行基督教的各國，戰爭的放肆，雖在野蠻國亦認爲可恥的。祇要有所藉口，就開始戰爭，或者一點理由都沒有，就開始戰爭；戰端一開，便把

神法和人類法一齊丟開，好像人人都有肆行無忌觸犯一切罪惡的權利。

這是格氏戰和的法律的導言，也就是他不得不做戰和的法律的原因。我們要想知道格氏著作的價值，不可不看看格氏以前和當時各國戰爭的情形。

希伯來人和鄰邦開戰，一點不受那時所認爲合理的人類法則拘束。他們以爲自己有對於一切鄰邦肆行殘殺的權力，搶劫焚殺，無所不爲。除掉使被征服者做奴隸一個例外，無論男女老少是一概不使生存的。因爲這樣，所以摩西法中常常勸人家不要兇殘；後來竟從這種野蠻情狀之下，得到一點尊重條約和公使的光明。

希臘時代，已經種下人道的根芽，可是戰時的暴亂和殘殺也不能全免。羅馬當共和時代，常常和各國戰爭，也照常輕視人道的要求。可是到了帝政時期，許多被征服的國中，已經發生一種含有國際法特性的萬民法。(參看第二編第五章) 到了十一二世紀，教會的職務便在制止中世紀戰時的凶殘，例如『上帝的休戰』(Truce of God)，就是想阻止人家在許多聖節期中的戰爭。不幸在宗教戰爭期中，新舊兩教互相仇敵，說：『天主教和異教不能言和，猶如光明和黑暗之不能並見。』所以直到一六二九年，

還有人說：天主教和異教中間的所立的條約，應該根本無效。故宗教戰爭期中，撲滅異教的殘忍，各國情形都大致一樣。

從再生時代到十七世紀，人道主義雖然盛行，國際交涉雖然發達，但是戰爭的手段仍然是卑劣不堪。馬克維尼在君道論中居然以陰謀詭詐作外交的方法。（參看本編第三章）這時把那用毒藥刀劍的暗殺，看作幫助戰爭的妙策；如加塞恩 (Catherine de Medici)，肥立布二世 (Philip II)，奧發 (Alva)，亞德來 (Des Adrets)，特來 (Tilly)，瓦倫斯坦 (Wallenstein) 諸人，就是支配這個時代的馬克維尼主義的化身。

德國的『三十年戰爭』(Thirty Years' War)（一六一八—一六四八）更發見許多兇殘的情狀，那時雙方的將領大概都允許兵士的蠻橫。宗教的教師，在未被殺害以前，用種種方法去分解他的肢體；教堂都被那些非戰鬪員和避難者的血染遍；婦女橫被淫殺；小兒就當他們父母的眼前砍碎；把非戰鬪員的手足釘在教堂的門上；把全家人通同捆在一塊焚化。德國全體人民的三分之二被殺，全國村莊六分之五被毀；巴來庭 (Palatinate) 有一村在兩年之中搶掠過二十八次，色克森 (Saxony) 遍地祇見

虎狠的足跡，在北部總有三分之一的土地無人耕種，商業都落到法國和荷蘭人的手中。——這是何等景象！格氏受了這樣慘無人理的戰禍激刺，怎能不撞出一個人類普遍的理性做最高法庭，把這種殘忍的暴亂的世界，收在仁愛的有秩序的天理之下，教他聽受普遍的理性制裁呢！

在古代羅馬的世界帝國和中古初期的封建制度之下都沒有發生外交關係的餘地。那時雖然也有公使，談判，條約；但是公使祇是為特別目的臨時派遣的，並沒有長期的外交代表，和專門辦理外交的階級。到了十五世紀，意大利各城市國家之間，交涉漸多，纔漸漸的發生外交的階級。至衛西肥尼亞（Westphalia）條約成立，（一六四八年）外交上纔承認獨立的主權國間一律平等的原理。自此以後，纔有由外交家和公使會議制成的國際公法。三十年戰爭的結果，兇殘橫暴的情形，激動一般思想家，注意到戰時保護非戰鬥員的方法：例如疾病傷廢者的待遇，姦淫婦女的禁止。由此可見國際法是這時萬不可少的東西，時勢需要國際法，故國際法便不得不產生了。格氏生在這個時代，所以乘着時勢的需要，發明這樣有系統的國際法的根本原理。

(二)格氏的前驅

格氏的思想有兩個重要的來源：一是『自然法』(ius naturae)，一是『萬民法』(ius gentium)。天主教的法學家對於自然法和萬民法已經有很進步的討論。(參看本編第九章)這一派學說的要義完全和格氏一樣，範圍和細目都大致相同。他們多以中古的神學家爲模範，總脫不掉經院學派的範圍。不過這時的思想家都不滿意經院學派的學說，所以這一派的法學家不能引起人家的注意。這時的思想界的中心轉移到新教主義和人道主義上邊，格氏所以成功，就因爲他的思想是融合這兩派的精華而成的。新教派所討論的自然法的原理，多根據米蘭克東，他們以爲自然法的基礎是理性，由十誡中上帝的訓諭指示出來的。凡人類正當生活的實際的規律，都包括在自然法之內，自然法的原理，便是社會道德的淵源。自然法在他們手中得到法典的形式，界說很能明確，和他們法律的普通觀念幾乎一致。文克拉(Winkler)的著作是從米蘭克東到格氏的過渡，他列舉許多自然法中所包含的原理，並承認他是人類自然權利的基礎。文克拉所列舉的二十一條：就是尊重神聖的法則，人類

的親愛和自重的法則，家庭的法則，社會道德的法則，政治道德中的愛國，承認自由平等，……等法則他把道德上和法律上權利混合在一塊，便成爲後來自然法說的標準，和後兩百年革命運動家的信條。

新教派的法學家也和舊教派一樣，都把自然法和萬民法分開。文克拉以爲自然權利是永久的，是不可變更的；就是上帝自己也不能改變他。至於萬民法，却是人類創造的，不是上帝創造的。在先人類本沒有萬民法的需要，祇在自然法下生活便夠了；後來有家族種族的區分，必定要有一種法律來支配家族間和種族間的相互關係，纔發生這種萬民法。故萬民法的目的就在保障自然法，維持自然法。凡各國戰爭中的實例和原理，都是在這個基礎上建設起來的。所以文克拉所說的萬民法，並不是各國共用的私法的通則，乃是管理國際關係的公法的通則。

此還還有幾部關於國際關係的著作。因爲當十五世紀末期，十六世紀初期，國際交涉逐漸增多，在這種情形之下，當然有擴張法理學範圍的需要。因此便打破古代法理學的界限，發生一羣國際的法理學家。這時西班牙的法學者亞葉拉 (Bal-

thazar Ayala)（死於一五八四年）做了一本 De Jure et Officiis Belli，討論戰爭問題；德國法學家布魯恩 (Conrad Brunus) 做了一本 De Legationibus，（一五四八年出版的）討論公使的權利義務。比這兩位更有名的，就是意大利的法理學教授根特利 (Albericus Gentilis) 在一五八三年做成一部 De Legationibus，在一五八九年又做成一部 De Jure Belli。這些人固然都是格氏的前驅，可是格氏的成就却在他們之上。

格氏的戰和的法律共分三卷：第一卷討論戰爭的正當與否，由此以定公戰私戰的區別，並順便討論主權的性質。第二卷討論戰爭發生的厚因，造成戰爭機會的人權物權的性質由物權而來的義務，契約所保障的權利，以及條約的勢力和解釋。第三卷討論『什麼是合法的戰爭』的問題，並想使戰爭者服從一定的法則。現在且把他影響於政治思想的重要學說分為三類——自然法，國際法，國家和主權——依次說明他。

(四) 自然法

格氏關於自然法的見解沒有一處跳出前人的範圍，可是他的特長就在能把

前人的理想拿來實地應用。他雖然不曾極力發揮自然法的理論，但是他的道德學說和政治學說却很能適應那個黑暗時代的要求。他把人類的社會性和理性看作自然法的淵源，拿這自然法做一切行爲的準則，自然可以把暴亂兇殘的世界變作和平慈愛的世界。

格氏也追隨亞里士多德把法律分爲兩種：一是自然法，一是任意法——就是制定法。前者以理性爲特質，後者以意志爲特質。他以爲自然法是人類理性的出產品，不是由什麽意志而來的。所以格氏的自然法與其說是法律，不如說是『天理』。且看他說：

自然法是眞正理性的命令，是一切行爲的善惡的指示。

由此可見凡行爲合乎這個標準就是對的，不然就是錯的：凡是對的行爲都是理性所許的，錯的行爲都是理性所禁的。自然法是絕對不變的，就是上帝自己也不能變更他。再看他說：

自然法這樣確定，就是上帝自己也不能變更。他因爲神力雖然偉大，但是還

有許多事是他所不能干涉的；如果神力可以變動自然法，那麼，我們的話便自相予盾，祇是空話，毫無一點意義了。上帝自己不能使二加二不爲四；所以也不能把理性上認爲惡的變成不惡的。……所以就是上帝自己也不得不受自然法的支配。第一卷第一章第十部

格氏把自然法推尊到這個地步，由此可以看出他救世的苦心。但是自然法的效力，却不是由無上的威權而來的，却不是挾着何種威權强制人類服從他；祇因爲人類生來就有理性，理性之中就有自然法存在，故凡是有理性的人類都自然而然的要受自然法的支配。由此可見格氏所說的自然法含着眞理的意味多，含着法律的意味少了。且凡是人類都有理性，更可見得這種法則是根由人類固有的和公有的本性而來，並不是某一民族獨有的特權。

格氏自己雖然崇奉基督教，但是却把自然法和默示(Revelation)分開，說自然法獨立於神意之外，所以他的倫理哲學實際上和柏拉圖斯多亞派謝雪廬相近。他的目的想在正義的基礎之上建設一種新科學；可是他的正義基礎不是從因時因

地而異的利益上邊找出來的，是從永久的普遍的不可變易的人性上邊找出來的。

格氏也和亞里士多德一樣，認定『人類是政治的或社會的動物。』且看他說：

人類雖然也是動物，但他是非常的動物，他和動物的差別比動物與動物的差別更大；有許多行爲是人類特有的：這就是人類和別的動物不同的明證。人類的特性是需要社會——就是需要和他的同類交通，不僅需要交通，並且需要和平合理的共同生活，所以『一切動物生來就祇求自己的利益』這句話是不能適用於人類的。（導言第六節）

格氏以爲人類生來就含有社會性，並且通達爲社會生活唯一工具的言語，這都是和別種動物不同的地方。人類有特別的天賦，就是理性，這種理性就是法律的淵源。他因此便和謝雪盧一樣，反對嘉里德士(Carneades)的功利的法律觀。（參看第二編第三章第四節）且看他說：

嘉里德士和別人都說：『功利是正義和權利的母，』眞正說起來，是不對的。因爲自然法的母是引導人類需要社會生活的人性，國內法(Civil Law)的

母是由契約而生的義務；因爲契約的效力是從自然法而來的，故自然法可以說是國內法的祖母。（導言第十六節）

由此看來，人類的理性乃是一切法律的淵源，功利祇能做自然法的補助，祇能作國內法成立的機會故遵守法律是人性的自然表現，並不爲着什麼利益不利益人類創造社會，維持社會，都是由本性而來的自然動作。有利無利還在第二層。格氏既然主張理性的法律觀，便不得不反對功利的法律觀，這種論調是他當然有的結果。

格氏戰和的法律的目的，不在盡量討論自然法的意義，祇想說明自然法對於戰爭的目的方法和結果的關係。換句話說就是不大注意自然法的理論，祇注意自然法的應用他在應用方面，很有些地方討論到社會倫理和政治倫理的重要問題。例如他說戰爭在自衛的原則之下，是適合自然法的；（第一卷第二章及第二卷第一章）他定下範圍，人民對於主權者戰爭，在一定範圍以內是合理的；（第一卷第四章）他最後更設下契約的義務的大原則。（第二卷第十一及第十二各章）他在自然法的基礎之上，找出社會倫理和政治倫理的原則，就拿這個原則作爲人類一切行爲的標準。就是戰爭的行爲，如果遵守這個原

則，自然也合乎天理合乎人道了。自然法既已是從人類理性而來的，那麽，遵守他便是率性而行，違反他便是反乎人性了。

（五）國際法

格氏也同羅馬法家及蘇來一樣，把「自然法」(ius naturae)和「萬民法」(ius gentium)分開；以爲自然法是從自然的理性發生的，萬民法是從共同的契約發生的。但是在格氏以前的學者所說的「萬民法，」雖然也含有國際法的性質，可是大部分是「公用於一切國家或許多國家的法律」(The Law Common to All or Many Nations)；格氏所說的「萬民法，」却是「管理國際關係的法律」(The Law Governing the Intercourse between Nations)故從前可叫做萬民法，此後便可叫做「國際法。」

羅馬早年所用的萬民法，祇作爲私法看待，還沒有看作公法。那時所說的萬民法，祇是通行於未取得羅馬市民資格的民族之間的財產契約婚姻等……關係的習慣。到了帝政時代，許多民族都變成羅馬的市民，法律便由複雜化爲簡單，所以萬

民法與自然法在理論上很難得分開。那時如格士(Gaius)一派人，都把自然法同萬民法看作一樣。（參看第二編第五章第一節）但是中古的歐洲人民和制度非常的複雜，因此，便有恢復萬民法的原始意義的必要，故一般學者又多承認萬民法爲法律的一種。可是這時所說的萬民法，却不是關於私權的法律，祇適用於社會的關係——尤其是獨立的政治社會的關係，——不適用於個人的關係。中古的國際關係事實上多半是戰爭的關係，故萬民法便變成戰時國際關係的大原則。西班牙的法學家，在十六世紀，多根據從前的見解，討論這個問題。蘇來所說的萬民法便有許多地方和國際法原理相合。（參看本編第七章第三節）到格氏出來，又更進一步把從前所說的萬民法，變成專管國際關係的國際法。

格氏把國際法放在制定法的種類之中；他以爲國際之間，可以公同制定法律，因爲戰爭和法律完全是兩件事。大概那時就是知識階級，也都不承認戰爭和法律是可以同時並存的，格氏的目的，就是想打破『國際間除掉戰爭以外沒有法律』的謬論。國際法是什麼呢？就是一切國家，或者多數國家所合意採用的一種法則。個

人和個人之間，想圖謀全體的幸福，因而制定國內法；國家和國家之間，想圖謀全體的幸福，因而制定國際法。個人如果祇顧目前的私利，而不尊重國內法，便破壞了永久的和子孫的利益；故不遵守自然法和國際法的國民，便破壞將來和平的保障。但是利益並不是法律的淵源，遵守法律就是一點利益都沒有，也是應該的，因爲法律祇是人性的表現。由此可見格氏也把國際法的最後的淵源放在人類社會生活的自然衝動上邊來了，就是說全體人類，或者至少大部分人類，祇要建設起來社會，便不能不有普通法則發生。

格氏以爲天然的理性是自然法的淵源，共同契約是國際法的淵源；因此，便以人性爲自然法的標準，以各國的通行的實例爲國際法的標準。格氏的好處就在作這種區別，可是他的缺點也在這種區別上邊。在我們看起來，法則的合理究竟不過是學者的判斷罷了；各國實用的慣例，他的統一性和普遍性並不是自行發見的。故凡是建爲國際法的慣例，必定是經過公法家的選擇，而認爲值得遵守和仿效的慣例。就在格氏自己看起來，也不是每一個慣例都可以成爲眞正法律的。故自然法和

國際法的界限，後來逐漸打消，他們的唯一基礎都不過是建築在公法學家的意見上罷了。因爲那時的戰爭，沒有法律的限制，往往兇殘橫暴，無法無天，所以格氏纔承認國際法的存在。國際法旣是格氏一般人鼓吹起來的法則，那麽自然不是自行發見的法則了。

格氏並不把一切戰爭都看作不正當；如果爲和平而戰，爲生命財產而戰，他都認爲正當的戰爭。因爲人人生來都有自衞權，所以兵士到了非殺人不能自衞的時候，就是殺人也不爲犯罪。大概格氏的目的並不痛恨戰爭，祇痛恨毫無理由的戰爭；並不想拿無抵抗主義來消滅戰禍，祇想拿抵抗主義來制止戰禍。歸綜一句話，他並不是不要戰爭，祇是不要不合法的戰爭。

格氏的自然法和國際法的區別，也有許多牽强附會的地方。例如他說：因債務而捕獲人民，並不違反自然法；但是他這個結論不是建設在理性的基礎之上，祇建設在希臘和別國的慣例的基礎之上。毒殺敵人是自然法許可的，是國際法禁止的，或者至少也是善良的國家的法律禁止的。又說：沒有人是『自然』爲奴隸的，——

這個『自然』就是在人爲之先，或在原始的自然狀況之下，——但是由契約而造成奴隸，或由犯罪而罰爲奴隸，都是完全適合自然法的。可是在戰時把俘虜罰作奴隸，又列在國際法的範圍，這就是以做奴隸來代替死刑。格氏以爲這也不是普遍的慣例，至於基督教徒，便不把基督教徒的俘虜罰作奴隸，回教徒也不把回教徒的俘虜罰作奴隸。由此可見格氏所用的『法』字是包括現在的『法律』和『道德』兩個名詞在一塊的，因此便生出許多不明白不確定的弊病。

(六)國家和主權的見解

格氏一方面把國家的基礎放在天理和人性之上，說國家不是上帝手造的，祇是一個自然發生的制度；一方面又把國家的基礎放在契約之上，說國家是由人民自由同意而成的。一方面說主權在民，一方面又說主權是時時可以讓給一個君主或一個階級。他把理性說和契約說雜合在一塊，故認定人類對於社會生活的自然衝動，和因自利而設定的契約，都是政治的淵源由此可見格氏當初雖然是亞里士多德派，可是後來一方面受了羅馬法理學的影響，一方面又被他當時流行的思想

所同化，故又成爲契約說派。他把社會和國家分開，大概他的意思也許說：社會是人性的產物，國家是契約的產物。

格氏雖然常常的說社會的生活是人類的『自然』情狀，可是又常常的承認在未有政治以前的『自然世界』的理想爲邏輯的概念和歷史的事實。自然世界祇受純粹的自然法支配，在自然法上所有的各人自己的權利都由各人自己執行；因爲『公共法庭不是自然的制度，祇是人類的創造。』（見戰和的法律第一卷第三章第一節）在自然世界之中，人人都有保持正義的權利，可是到了人爲的社會，爲保全公共的安寧計，這種權利便要受主權者的法令的支配。這種人爲的社會是怎樣組織起來的呢？他以爲：

原始的人類不是由上帝的命令。祇是他們從經驗上知道孤立的家庭不能抵抗强暴，因而一致同意的結合起來市民的社會，由此生出政府權力（第一卷第一

這就是承認契約爲政治社會——國家——成立的淵源。格氏雖然不像反對君政

論派及浩布思，洛克，盧梭等把契約看作國家成立的唯一的淵源；——雖然他的學說不以契約說爲中心；但是從他這一段話看來，他却明明白白的可算是契約說派。

格氏關於政府的學說祗有這一點，至關於政府的組織和行政的政策等問題，他都沒有詳細的討論。他關於主權的原理很有許多的獨見，不過和布丹蘇來的觀察點不同罷了。格氏的主權定義是：

凡行爲不受別人的意志或法律支配的權力就叫做主權。

由此看來，主權便是最高的和不受限制的政治權力了。格氏所說的『政治權力』(Potestas civilis)，就是『統治一國的道德的能力』(Moral faculty of governing a state)，一切職權都是在這種權力之下的。這樣的最高權力，就廣義說，本爲社會全體卽國家所有，至於狹義的主權，却在被人民的法律或習慣所公認的一個人或許多人手中。格氏很反對主權在民的學說，他以爲人民如當君主濫用權力的時候，得保有懲罰君主的權力，便要發生許多弊害。所以他主張人民全體得依他們自己的行爲，把他們的權力讓給一個人或許多人所有，例如康巴里人(Campanians)爲保

全民族生存，請受羅馬的支配，便是人民把政權讓人的實例。古來有許多國家都依合法的戰爭而取得政權。由此看來，政權也和土地所有權奴隸所有權一樣，可以依一定的條件讓給別人。

反對君政論派說：『政府的唯一目的在人民的福利，君主的唯一義務在護衛人民，』因此便說人民比君主重要；格氏却反對人民優先於君主的主張。他以爲君臣的分位，最初固然是由任意的契約成立的，但是一經成立之後，人民方面便發生永久服從君主的關係；猶如妻和夫當初固然是由任意的契約結成夫妻的分位，但是契約一經成立，妻對於夫便祇得永久的服從。由此看來，君主不必永久的服從人民的意志；君民的關係當初雖然由於任意的契約，後來便成爲强制的服從了。君主不是單爲人民的福利而存在的，有許多政府是以治者和被治者的共同利益爲目的而存在的，例如人民爲免除危害起見，而服從別的强有力的君主，使雙方都有利益；便是一個好例。他因此便說：

有許多的政府以被治者的福利爲目的，如海希鄂(Hesiod)，謝雪盧(Cicero)等

說國王是爲正義而設立的，這些話我也並不否認。但是不必因此便說人民在國王之上；因爲保護者通常是爲被保護者而存在的，可是保護者却在被保護者之上行使權力。有人說保護者對於被保護者不能稱職，便可以罷免他，所以國王也應該如此：我們並不以這話爲然。因爲保護者之上更有優越者存在，但是政府之上不能再有優越者存在。故我們不得不以一個君主或團體爲止。……（第一卷第一章第八節）

格氏不但反對人民在君主之上的學說，並且反對君民相互服從的學說——就是君主統治正當，人民便服從君主；君主不然，君主便服從人民。他以爲有許多學者承認當君主不正當行使權力時，人民可以不服從，可以支配君主；但是不服從的權利，並不包含政府的强制權力或權利在內。大概自格氏看來，人民對於政府的形體有自由選擇的權利，但是既已選定了君主政體或貴族政體之後；職務便完全終了，絕沒有什麽革命的權利。關於這一點，格氏很同浩布思相近：就是他們的契約祇在政治社會初成立時得用一次，過此以往，便沒有再定契約的權利了。

格氏不常把人民當作自由人看待，多把人民當作奴隸看待；不常把國家看作民意結合的表現，多把國家看作武力征服的成績。他時常把他從羅馬和希伯來的法律中所看見的奴隸與主人的關係，拿來作爲人民與君主的關係的比喻。他又常從羅馬征服別國而得到政權的實例中，看出政權就是一種『收益權』(Usufruct)，可以永久的作爲財產所有權享受。凡君主由自身的財產養兵因而取得新領土和新人民，這些新領土和新人民便不屬於國民，祇爲君主私人所有。有時君主不但可以把人民全體當作私有財產權享受，並且可以把這種所有權轉讓別人把政權看作貨物，可由君主自由買賣餽贈，純粹是『普天之下莫非王土，率土之濱，莫非王臣』的『世襲國』(Patrimonial State)的觀念。好在他還把『人身自由』(私權)和『政治自由』(公權)分開，說個人祇能享有人身自由權，不能享有政治自由權。故當政權轉移的時候，並不是人民的轉移，祇是統治人民的權力的轉移，人民的身體自由並不因此消滅。

格氏的主權說頗不及布丹和奧色斯的主權說的周密。他一方面說主權最高，

一方面又承認要受宣誓的限制；一方面說主權唯一不可分，一方面又說可以分有。他以爲家長對於家人宣誓不妨害家長的最高權，夫和妻定下結婚的契約，不消失夫的最高權故斷定君主就是對於人民宣誓，也不妨害君主的最高權。但是他同時又說：

> 這樣宣誓以後，主權在一定限度內要受限制，這也是我所承認的。就是主權者。或負有做某種行爲的義務，或負有不行使某種權力的限制，如果違反前者，有行爲的義務而不行爲，便是不正當的行爲。如果違反後者，無行爲的權利而偏要行爲，便是越權的行爲。（第一卷第三章第十六節）

照這一段話看來，無論他怎樣解釋，總是和最高無限的主權說相衝突的。再他以爲羅馬的帝權是單一的，但是東羅馬的治者可以享有一部分，西羅馬的治者也可以享有一部分；或者甚至於分爲三部分。有時人民選出君主，君主自己却保留一部分權力，祇把其餘的權力讓給君主。這樣兩頭的主權，就是他善辯說在事實上沒有什麼不便利，但在邏輯上總不能說是不相矛盾。

（七）格氏學說的價值

亶林說：格氏的戰和的法律祇建設起來政治學的下部基礎，沒有建設起來政治學的上面構造關於政治的方策，不及馬克維尼討論的精細；關於政府的組織，不及布丹分析的確當。他的方法仍然是經院學派的方法；他所引證的材料，又多半是羅馬史上和經典上的舊材料。不過在格氏以前或同時的思想家，眼光多集中在國內，祇把自然法的原理應用到個人和政府或個人和個人的關係上邊；格氏却眼光集中在國外，把私人間或君臣間互相關係的權利義務觀念，應用到國家和國家的關係上邊。因為從十五世紀到格氏時代，民族國家各自獨立，國與國之間，沒有一個共同遵守的規則。從前宗教統一的基礎早已破壞，就是共同遵奉基督教的國家也分成新舊兩教。國際之間既然沒有公共承認的法律存在，所以也沒有公共承認的權利義務存在。故百年戰爭和三十年戰爭，演出許多毫無人道的慘劇。格氏適應時代的需要，便把公用於一切國家或許多國家的萬民法，變成管理國際關係的國際法。在國家與國家中間，發見出來受普遍自然和普遍理性所支配的公共權利與公

共義務。這便是格氏在政治思想史上的一大貢獻。

格氏的時代，本是人類的弱點極端暴露的時代。因爲普遍帝國的觀念破壞，因爲宗教內部分裂，因爲民族國家對抗，便把一元的中古世界變成多元的世界；便把人類的『理性』隱藏起來，極力發揚人類的惡性；便把統治萬國萬世的永久不變的自然法丟開，使民族與民族之間沒有共同承認的眞理。要想醫治這種橫暴兇殘的世界，當然不能不擡出『自然法』爲對症下藥的醫方。他打破因時因地而異的功利主義的法律觀，建設起來天然統一的理性主義的法律觀，便不啻把兇橫殘忍的獸性的世界，變成大同博愛的理性的世界。故格氏眞可算是近代合理主義的哲學和自然法學的先驅。

關於主權的理論，雖然不及布丹，關於君主政體的主張，雖然有許多地方很摧殘民治的思想，而且把政權看得和私權一樣，說他可以買賣轉移，生出許多混雜的弊病。但是他是擁護君權的政論家，故他這種世襲國的政權論也很有些地方可以做那從封建制度到君主政體的進步中的一大幫助。

格氏的自然世界觀和政治社會的契約發生說，都和反對君政派取同一的步驟。這種契約說本就是後來人民主權說的大本營。故格氏的學說雖然一方面助長君主獨裁制，可是一方面又幫助限制政府論的主張。因爲他把政府的基礎放在人民同意和契約之上，無論他怎樣擴張君主的權力，但是事實上却不啻爲主張民權的學者張目。不過格氏的契約說雖然是盧梭的先驅，但是盧梭却大不滿意於格氏的奴隸說。因爲盧梭訴願於民衆，格氏却訴願於思想家。故盧梭的學說可造成革命流血的恐怖時代，格氏的學說却可造成尊重人道的國際關係。

本章參考書

White: Seven Great Statesmen. 五五頁至一一〇頁

Hill: The Work and Influence of Hugo Grotius. 即英譯本「戰和的法律」的導言

Dunning: Political Theories. 第二卷第五章

Figgis: From Gerson to Grotius. 第七章

Holland: Studies in International Law.

第十章　英國詹姆斯一世以前的政治思想

(一)英國憲政的特性

英國憲政的演進，程序非常的明瞭，自老爾曼征服之後，(一)建設强固的君主權力抵抗封建時代分裂的趨勢；(二)議會發達，聯合貴族教徒的勢力，牽住政府專制的趨勢；(三)三級議會成立，掌有賦稅和立法的大權；(四)司法獨立，得保障人民一切權利。自『大憲章』(Magna Charta)發布後，(一二一五年)便從君主政體變成貴族政體。大憲章總計自約翰(John)(自一一九九年到一二一六年在王位)到亨利三世(Henry III)(自一二一六年到一二七二年在王位)愛德渥一世(Edward I)(自一二七二年到一三〇七年在王位)時代，歷次改變的結果，包括的原理如下：

(一)政府以世襲的君主爲元首，行使有限制的權力，而且負有召集和諮詢『巴力門』(Parliament)的義務。

(二)非由巴力門的議決，不得徵收任何租稅，或制定，廢止，修改任何法律。

(三)不經過合法的審判，不得拘留或懲罰人民和損害人民的財產或自由。

(四)由陪審官審判。

(五)正義或權利不得賣却否認或遲延。

但是大憲章並沒有建設起來新權利，大部分祇是完成舊有的習慣和法律。換句話說，不過把從前人民所有的權利和特權用憲法把他們保障起來罷了。英國的憲法大部分是不成文法；就是成文法也多散在不同的法律之中，並不像別國把憲法編在一塊；而且每次改革都是和平漸進的，不像別國陡然發生激烈的革命。因此，便有人說：『英國的憲法是生長的，不是製造的』如同謝雪盧說：『羅馬制度不是一個人的智慧計畫出來的，不是一個人的勤勞創造起來的，乃是積纍多少時代的智慧，多少時代的精力產生出來的』一樣。(參看第二編第三章第二節)

照這樣看來，英國的憲政發展和羅馬有許多地方相同。羅馬的制度祇是實際政治經驗的結果，並不是受任何學說的影響，由人力突然建設起來的。英國的憲政

也祇是實際政治經驗的產兒，並不是學理的產兒。而且英國更和羅馬相同的：就是公法私法的發展在先，政治學說和法理學說發生在後。故這兩國的政治制度，不但不是學理的產兒，並且還是學理的產母。尤其奇怪的：是批評或解釋這兩國制度的學理，先發生於外國，後發生於本國。例如從羅馬政制中找出學理的人，在先有希臘人鮑里貝士，在後纔有羅馬人謝雪廬；從英國政制中找出學理的人，在先有法國的孟德斯鳩 (Montesquieu)，在後纔有本國的白克 (Burke)。（參看夏林政治學史第二卷第六章第一節）

但是英國當這個時代，政治學說雖然不甚發達，「守法主義」(Legalism) 却很盛行。那時亨利二世（自一一五四年到一一八九年在王位）和愛德渥一世已經建設起來司法的制度，一般解釋法律家便乘時而起。如格蘭維 (Glanvil)，連格 (Richard Nigel)，和布來克東 (Bracton) 諸人，都是最先敘述英國法律的實施和程序的。格蘭維和布來克東都說：國王不服從人民，却常常服從法律。到了十五世紀亨利六世（自一四二二年到一四六一年在王位）時代，有位福特斯鳩 (Sir John Fortescue)，（一三九四??——一四七六?）著有許多討論英國法律的論著。在福氏的論著之中，纔找出許多含有哲學精神的表示，並把大陸上的法

制和政制的理論輸到英國來了。福氏之外，如十二世紀的塞里斯伯的約翰（John of Salisbury），（見第三編第三章第三節）十四世紀的奧鏗(William of Ockam)，（見第三編第六章）和韋克立夫(John Wyclif)（見本編第二章）幾個人，都因別種關係，敘述過了，現在且單敘述福特斯鳩一個人。

(一)福特斯鳩

福氏在逃亡之後，做有一部名著，叫做英國法律的優越(De Laudibus Legum Angliae)，（大概是一四七〇年做的）此外更有一篇自然法性論(On the Nature of the Law of Nature)和英倫的統治論(On the Governance of England)，都包含許多政治的哲理在內。福氏的哲學都從太摩士阿奎拉而來，故總脫不掉經院學派的常套。他的法律定義和分類本想替太摩士辯護，可是越辯越不明瞭；祇有關於法律哲學的議論倒很確當。他以為自然法是一切生物的普通法典，是由上帝指示的，和完全的正義合為一體。一切人世間事，在習慣法和摩西法沒有成立之先，都由自然法指導。自然世界是在政府成立以前，故承認政府的終極權力祇可由那行於自然世界的自然

法說明。『王權是在自然法下發源的，』故這種最高權力——就是主權——不是人類制定法的產兒，祇是人類制定法的產母。

從福氏政體分類的見解中，可以看得出他的思想的目的。他把太摩士的『皇王的統治』(Royal rule) 和『政治的統治』(Political rule) 合在一塊，建成第三種政體，認爲這是最值得稱讚的政體。這種混合的政體，就是希伯來和古代羅馬國家的特性。在英國政體上尤其可以證明，因爲英國的國王祇有得到三級議會的同意，纔可以制定法律，徵收租稅；法官更是依法審判，不爲國王的命令所轉移。福氏各種論著都讚美這種政體的優越，並從各種觀察點上證明優點的所在。他以爲獨裁的或皇王的君主制 (Absolute or regal monarchy) 祇由强者的武力和强暴建設起來的，强者的命令久而久之便成爲人民的習慣法；政治的君主制 (Political monarchy) 是由人民同意建設起來的，人民爲社會的統一，建立起來王權，故皇王在位一定要依法統治。這種皇王的和政治的合一的政體，造成絕對無限的王權，和依法統治的國家，故有可常可變的功能。

英國的政府，在福氏看來，就是皇王的和政治的政府，國王的權力受法律的限制。比方羅馬君主的意志，就是法律的唯一原素，可是英國君主的意志，却祇是法律的一個原素，並且是附屬的原素。因爲英國的慣例法是由多年習慣醞釀而成，至於法典，又是得「巴力門」同意而制定的。福氏更從英法兩國農民的實際生活上觀察，證明法國農民的貧窮愁苦，和英國農民的富裕快樂；他的話雖然不見得十分確實，可是他把政治哲學的基礎放在實際的觀察上邊，這種方法却是很正當的。他以爲英國因爲行皇王的和政治的合一政體，因爲有最有用的法律，故生出人民富裕快樂的結果。英國的政治制度所保障起來的利益，在福氏看來，有許多種：就是不得主人許可，無論何人不得侵入公民的家宅；不得物主同意，無人能夠取得別人的財產；不得「巴力門」的許諾，不得徵收租稅補助金和別種擔負，不得制定法律；非由正式的法庭，或非依國法，不得審判人民，非依國法，不得危害人民的生命財產或自由。福氏所說的這些利益，就是英國革命後民權的目錄。

(三) 浩克爾

當福特斯鳩讚美英國的法治之後，英國的政治已漸從約克(York)王朝（自一四六一年起到一四八五年止）變到透德(Tudor)王朝（自一四八五年起到一六〇三年止）的專制主義。透德王朝自亨利七世（自一四八五年到一五〇九年在王位）一到愛蓮色白（自一五五八年到一六〇三年在王位）一止，剛剛佔完一個十六世紀。這十六世紀的英國政治思想就是以『無抵抗的服從』爲信條，英國人這時都以爲爲國家的安全和利益計，全靠着一個專制的君主。所以這時英國的政治思想非常的統一，除掉極力發揮『無抵抗的服從』的學說外，再沒有別種思想能夠盛行。莫爾的烏託邦主義祇是一個例外，所以在前邊已經特別敍述過了，（見本編第八章）現在單敍述浩克爾 (Richard Hooker)（一五五四？—一六〇〇）一個人。

浩克爾生在愛蓮色白的時代，那時宗教戰爭的影響已經漸漸的波及英國來了。愛蓮色白對於法國胡格老派戰爭，政策上彰明較著的幫助新教；可是英國的內部却固守國教會的監督制度，故含有長老主義的清教徒 (Puritans) 因此便攻擊她自相矛盾。擁護國教會的人對於清教徒的攻擊作種種的辯駁，浩克爾的教會政制的法律論 (The Laws of Ecclesiastical Policy) 便是這一類辯駁中的名著。浩氏

的著作是一五九四年出版的，在英國文學中可算是第一部理論的大著。該著中的理論與政治思想最有關係的：（一）是政治社會的基礎和起源，（二）是法律的性質和種類。

一、政治社會的基礎和起源

浩氏社會和政府的基礎和起源論幾乎與反對君政論派一致。就是把社會或國家的基礎放在人民或被治者的契約之上。他以為就是一家族之中，也免不掉爭鬪，至於多數家族分立，那麼嫉妒，競爭，不和，暴亂，更是自然有的事體。要想免除由各家族的獨立而生的不正義及慘禍，除掉建設同意的組織，以保障和平安全外，便沒有別的方法。因此便以契約為社會或國家成立的基礎；貴族賢人和有德者雖然有統治隸屬者的自然權利，但是為證明自然支配權起見，為治者和被治者之間的和諧起見，必定要得被治者的同意。由此看來，浩氏的自然世界並不是和平安全的黃金時代，衹到社會或國家成立之後，纔成為和平安全的世界。他這種自然世界觀可算是浩布思的前驅。

浩氏有些地方很受亞里士多德的影響。他以為人類生活不是獨力所能滿足的，為補救單獨生活的不足和不完全，纔想方設法的和他人協力合作。因此，便以人類社會性作政治結合的起源。他說：政治社會有兩個基礎：（一）是人人都有需要社會的生活和彼此協力的自然傾向；（二）是人類羣集生活的結合方式都有明示的或默認的一致的秩序。後者可稱為關於公安的法律，乃是政治社會的精靈。因此，便認定法律是結合社會各部的工具，是促進關於公共幸福的必要活動的動機。故法律如果不能限制人類邪惡的行為，及妨害為社會生活目的的公共幸福的行為，便不能叫做眞正的法律。這就是浩氏的功利主義的法律觀。浩氏不像希臘的哲學家不注重物質的生活，祇注重精神的生活。他不但把物質生活和精神生活看得一樣的重要，並且還以物質生活作精神生活的基礎。且看他說：

神的王國固然是我們想達到的根本目的；但是無生命便不能過正義的生活，生命不完全便不能過道德的生活；故我們想盡力除去的第一障礙，就是貧困和生活資料的缺乏。（第一卷X(4)）

浩氏這種見解，就是管子『倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱』的見解；大概也是自莫爾以來，注重經濟改造的英國思想家當然有的見解。

二、法律的性質和種類

凡是英國的學者沒有不稱英國爲法律統治的國家，沒有不說法律是共同生活的軌範，是彼此權利義務的界限。浩氏也是這樣，他說人類最初由君主統治，後來從經驗上覺悟到由君主專制的意志統治，乃是所以陷一切人類到不幸地步的禍根，纔改變方針，而受法律的統治。這種論調是英國人當然有的論調；但是浩氏却有許多地方受了大陸上反對君政論派的影響。他把法律分成兩種：一是自然法，一是制定法。制定法能夠有一般的拘束力，就因爲是得到人民同意的。所以他說：法律的强制力不是由立法者而來的，還有使法律生出法律的效力的別種淵源——就是由神或人民的同意而來的。法律的制定權屬於政治社會的全體，若有人不依神的委任或被治者的同意而制定有一般拘束力的法律，便是不法的暴君。

浩氏不但說同意是法律發生强制力的原因，並且認定原始的契約使法律有

拘束永久的效力。他以爲政治社會在五百年以前的行爲，對於現在同一的社會還有效力。因爲團體是不死的，所以凡經過社會承認過一次的法律，祇要不取消這種承認，便有永久的效力。浩氏生長在習慣法佔勢力的英國，對於祖先遺傳下來的法律，當然有這樣尊重的態度。

但是浩氏的法律還有兩種的分類：一是『混合法，』一是『純粹制定的。』前者是把從來人類理性所遵守的義務，用法律明白規定起來；後者是規定人類未曾有的新義務。因爲人類有時不遵守理性而趨向邪惡，故有明定法律拘束他們的必要。浩氏所說的『混合法，』大概與理性法並沒有性質上的差別，祇有實用上的差別，混合法就是爲補充理性法的實際拘束力而設的。至於『純粹制定法，』乃是爲適宜或利益而設的，必得有法律的規定，纔能發生强制力，故純粹制定法是以便利爲特質的。例如禁止多妻和亂婚等規定，是混合法；關於土地財產的繼承法，是純粹制定法。

浩氏不但尊重國內法，並且還尊重『萬民法。』他以爲人類天然不能獨立，故

要有社會的生活，由言語的介紹，得和別人相交，於是組成社會或國家，得到生活上的滿足。但是照蘇克拉底說：『我是世界的市民，』可見得人類更當超越國內的交際，以謀全人類的親交。因爲人類具有由一神而來的天性，故應該有超越國界的親交。所以一個人不得以個人的理由，去侵害國家的法律；一個國家的法律或命令也不得破壞萬民法。因爲一國沒有蔑視全世界共同合意的事體的理由。

浩氏自己本是擁護當時現行制度的一個人，他承認五百年前的法律有效，便是明證。不過他的理論的根據都在那時革命派的學說上；他雖然未明說主權在民，但是却說立法權屬於政治社會的全體，可見得他對於當時民治主義的思想已經很表同情了。他是英國倡社會契約說的最早的一個人，浩布思的社會契約說，多少總受了他的一點影響。

(四)詹姆斯一世

英國當透德王朝的時代，國家的生存競爭越加激烈，故自享利八世（自一五〇九年到一五四七年在王位）以來，已經把教王和教會所喪失的權力，一齊集中在君主手中。這時人民

為免除外患起見，當然要承認透德王朝的專制主義，以為除掉強有力的君主獨裁制外，再沒有保障英國的好方法。但是自從打破西班牙的『無敵艦隊』(The Invincible Armada)（一五八八年）而後，專制主義已經變成廢物；且因透德王朝的政策的結果，把政權漸漸從貴族轉移到鄉村紳士和商業階級的手中。宗教改革的個人主義的潛勢力已經埋伏了許多年；清教徒又以為獨裁制和宗教自由相衝突。假使詹姆斯一世(James I)（自一六〇三年到一六二五年在王位）是個聰明人，便應該引導人民向憲政主義方面走去，可惜他仍然發揚他的『國王神權說』，結果惹起憲政派和宗教派兩方面的反對。

詹姆斯的政治思想，大部分是從他早年的經驗得來的。他的父親法蘭謝二世(Francis II)被殺，他的母親梅麗(Queen Mary)被逐去位；他自己當幼年時繼承蘇格蘭的王位，（自一五六七年起，那時叫做詹姆斯六世）無權無勢，又不勝憤懣。而且長老教派輕視政權，主張人民有支配國王的權力。老格思又說：『沒有誓約可以拘束人民服從或維持那反對上帝的暴君』。布卡南(Buchanan)是他的教師，大倡反對暴君的議論，主張主

權由人民而來。（參看本編第五章第三節）從他幼年的觀察和屈辱中發洩出來，當然要有『無主教無國王』(No Bishop, No King) 的格言。

詹姆斯當沒有做英格蘭君主之前，就做了一篇自由君主制的眞正法律 (The True Law of Free Monarchy)，（一五九八年出版的）這是他有系統的政治論文。他以爲君主由神權 (Divine Right) 統治人民，沒有權力可以反抗他，因此，便從聖經中，蘇格蘭的法律中和自然法中找出他的議論的證據。他說：君主注意人民，如同頭腦注意身體。一個慈愛的父親，總在兒輩的幸福中得到快樂。故國王在人民之上，在法律之上，祇能服從上帝和自己的良心。善良的君主一切行爲都依據法律；但不是被法律限制，祇是他對於人民的善意。國王是每一個人的主人，對於各個人民都有生死的權力。蘇格蘭的國王是法律的制定者，一切法律都在他的底下。他所說的『自由君主制』就是一個君主要怎樣做便怎樣做的政體。

詹姆斯不但說人民不能反抗公正的君主，就連那不義的君主也是上帝爲懲罰人民罪惡使他來統治的，反對他就是教他放棄上帝委託的責任。至於君主卽位

的宣誓，也不能限制君主的行爲，因爲沒有人有審判君主違約與否的權力。假使由人民審判，那麼，便是人民自己做自己訴訟事件的審判官了。在詹姆斯以爲國王祇對於上帝負責，故祇有上帝可以決定君主的違約與否的權利。他於一六〇九年對國會演說，說『國王可以正正當當的叫做神，因爲他所行使的神權和上帝一樣，上帝有自由生殺予奪的權力，不對於何人負責。國王也是這樣，要怎樣做便怎樣做，除掉對於上帝負責而外，並不對於任何人民負責。』他又於一九一〇年說：『君主制的國家是地球上最高的東西；因爲這些國王不但是地球上的上帝的代理人，就是上帝自己也都稱他們爲神。』他於一六一六年在星院 (Star Chamber) 中演說，又說道：『說上帝什麼事能做，便是無神，便是不敬；所以人民要說國王什麼事可做，或說國王可做這個，不可做那個，也便是大逆，便是褻慢。』凡是十六世紀反對君政論派所採取的根本原則，幾乎沒有一個不被詹姆斯推翻的。

本章參考書

Figgis: Divine Right of Kings. 第四第五兩章

Gardiner: History of England.

Gooch: English Democratic Ideas. 五九—七二頁

Gooch: Political Thought from Bacon to Halifax. 第一章

Creasy: History of the English Constitution.

Dunning: Political Theories. 第二卷第六章

第十一章　英國共和時代的政治思想

（一）清教徒的革命

十六世紀是神學紛爭的時代，十七世紀是政治紛爭的時代，可是政治的紛爭，却是由教徒的派別而起的。英國自愛蓮色白到斯透爾（Stuart）王朝的時代，清教徒很佔勢力。清教派中的『脫離國教派』（Separatists）或『獨立教派』（Independents），和『長老教派』（Presbyterians），都是和國教會勢不兩立。長老教派的主張，

大部分就是加耳文和格老思的學說至於獨立教派，却發揮許多關於信仰自由的新學理。獨立教派富有自由的精神，主張把宗教的權力放在教會的全體。他們以爲教會的精神，就在把那抱共同信仰的個人自由聯合起來，成爲一個團體；聖經的解釋由個人良心判斷，并且不承認國教制度。所以獨立教派就是英國宗教改革的激進派。

英國內亂也可算是新舊教派的戰爭，『圓頭黨』(Roundheads) 屬於清教派，『騎士黨』(Cavaliers) 贊助國立教會的聖公會 (Episcopal Church)。內亂（自一六四二年到一六四九年）的結果，清教徒大得勝利，把查理士一世 (Charles I)（自一六二五年到一六四九年在王位）處死。不久，便由衆議院議決廢止王位，說：『國王對於人民的自由安寧和公益是無用的，麻煩的和危險的；』並廢止貴族院，說：『貴族院對於英國人民是無用的危險的；』因此，便建設起來一個自由國家，叫做『共和國』(The Commonwealth)。維持共和全仗着一般武人，而武人之中，如克林威爾 (Cromwell)（一五九九—一六五八）等，都是獨立教派。當王黨軍隊潰敗時，尼微拉派 (Levellers) 在共和軍中勢力尤其大。尼微拉派雖

不是社會黨或共產黨，却是英國最早的激烈派，在獨立教派中，又最激烈，他們的學說的基礎，已經從英國的國法上轉移到自然法上來了。他們所說的「自然權利」(Natural rights) 包括生命權，自由權，財產權，言論思想的自由權，和政治的平等權在內。淸教派的激進黨尤其以平等做學說的中心，他們主張普通選舉權，就是以平等做根據。這一派以爲人人生而自由平等，他們服從政府是由他們自己同意，故代議士由人民選舉，就是由人民同意。政府必定要依法律做事，法律必定要是各個人民的意志。這種意志不由個人自行發表，便由代議士代替人民發表。尼微拉派由這種民治的思想，更進到社會主義的思想的範圍，主張財產平等與選舉權平等都是各個人的自然權利，因此，便惹起克林威爾的反對，使尼微拉派的計畫在軍事議會中不能實現。激進派所主張的自然權利，並不像從前的民治思想家認爲歸團體或議會所有，祇認爲歸各個人民所有，在尼微拉派的許多宣言之中，可以看出自然權利的個人化，此後的思想便從古代民權的觀念變到近代的人權的觀念了。克林威爾一方面恐怕激烈派主義實現，一方面恐怕普通選舉不利於獨立教派，所以竟改

變制度，建立起來『攝政政治』(Protectorate)。由克林威爾攝政的軍人政府，自然不能容納政治學說，故共和時代的武人階級，對於政治思想沒有什麼重大的貢獻。

（二）密爾東

有系統的反對君政論，十六世紀已經發見於歐洲大陸上，可是英國直到現在，纔有密爾東(John Milton)（一六〇八—一六七四）出來發表他有系統的反對君政論。英國從前的政治思想，多以大憲章和慣例法(Common Law)做議論的根據；密氏却以自然法做議論的根據，着眼在『天生的權利』(Birth right)。故密氏的政治思想，多半發源於歐洲大陸上，布卡南(Buchanan)等的學說，就是密氏的思想的淵源。結果，密氏的政治思想也不僅在英倫三島上發生影響，并且在大陸上發生影響。

詹姆斯一世的國王神權說，引起以議會為中心的新商業階級的反抗，這個階級同清教徒結合起來，便造成一六四〇年以後的內亂和共和政治的結果。這時擁護議會和革命行動的小册子風行一世，其中最著名的，要算是密氏的著作。密氏幼年學習各國語言，後半生專心研究文學，於一六三八年往意大利，到英國內亂發生

時，纔回到倫敦。密氏很擁護議會和長老教派，克林威爾攝政時，被選爲書記官，專管外國文書的翻譯。密氏雖然是議會黨，但是却反對議會所制定的印刷條例，他著有言論自由論(Areopagitica)，主張言論出版的絕對自由，不受政府的檢查。他當一六四九年克林威爾處罰國王的時候，做國王與執政官的權限論 (Tenure of Kings and Magistrates) 極力說誅戮暴君爲合理。到一六六〇年復辟運動起來，他又做自由的共和政治論(Free Commonwealth)來反對他們。密氏的政治思想都散見在這三種著作之中。關於政府權力的來源和限制等見解，都在國王與執政官的權限論中說明；關於自由的性質等見解，都在言論自由論中說明；關於自由政府的性質論，都在自由的共和政治論中說明。

一、政權的來源和限制

密氏以爲人類生來就自由，生來就有不服從他人的特權。太初的人類過的是自由生活，後來墮落下去，敢爲邪惡暴行，爲免除彼此的危險計，纔定下互相防禦的契約，如有破壞這種契約的人，大家起來共同驅逐他。這就是城市和共和國的來源。

政府的權力就是本來爲個人所有的自衞權和保存權爲維持和平秩序起見，纔把這一類的權力委託於智慮和品格優越的一個人或一羣人。這一個人就是君主，一羣人就是執政官。他們都是被選的人，他們的權力都是被委託的；如果君主或執政官還有超出被委託的權力，便違反自由社會的性質了。統治者雖然在人民之上，可是統治者之上還有人民共同制定的法律存在，法律就是限制統治者權力的工具。統治者就任的時候，對於人民宣誓遵守法律；如果違反誓約，人民便可迫令統治者退位。由此可見政權是時時刻刻屬於人民的。

密氏更反對君主對於王位的權利如同私人對於財產的權利的學說，他以爲如果這樣主張，那麼人民便變成君主的奴隸或財產了。大概自密氏看來，君主或執政官的權力，是委託的性質，不是固有的性質；是人民爲謀公共幸福而託付他們的性質，不是生而有的或自人民之外而來的性質因此，便說君主要對於人民負責，推翻君主祇對於上帝負責的謬論。歸綜一句話：就是君主或執政官祇是以人民固有的權力，來爲人民謀公共的幸福；如果人民認爲於自己不利益時，可以隨意把統治

者。廢掉至於濫用政權，謀自己黨徒的利益，把法律和公共幸福不放在眼中的暴君，便可由人民處罰。因爲暴君處分權是自由國民所必不可缺的要素。暴君被廢，便等於一個私人，人民把他引到正義的法廷之中，和別的犯人一同裁判，乃是正當的行爲。因爲世間上最高的威權者不是國王的意志，乃是正義的命令，故遵照正義來處罰暴君，乃是人民應該做的事件。密氏這些議論，都是爲克林威爾等處分查理士一世的行爲作辯護。

二、自由

密氏不但主張主權在民，並且發揮出來許多自由的眞義。他以爲自由是天生的權利，自由是一切知識的產母。自由的實現不但在廢止君主政體，並且要使個人的行動範圍大大的擴張，不受任何政府的拘束。他自己雖然不採用極端的放任主義，可是他的自由論卻可算是個人主義的先聲。

密氏把『理性』(Reason) 看作自由的基礎，說：『理性祇是選擇』(Reason is but choosing)。如果政府的命令否認人民選擇的自由，便是毀壞他們。故政府的目

的，就在爲各個人保障那圖謀幸福的機會。法律祇爲懲罰犯罪而設，廢除法律更可積極的鼓勵各個人的道德種族的眞正進步，尤在使人民超出習慣和命令之上，因爲習慣和命令的專制，其壓倒人民，如同制定的法律一樣。故理性——即選擇的自由——是人類所以異於別的動物的特徵，是上帝給予人類的爲善的工具。

密氏以爲議論著述意見等越多越好，因爲這都是知識的前提。他因此便要求宗教上的容忍(Toleration)，要求開放宗教的良心和自由。要想使國家和人民繁昌，一定要先使各人得到自由，使他們把各人自己的特質貢獻於全社會；要想使宗教發展，也一定要先使宗教有各種宗派，纔能夠發揮光大。故政治當局如果要壓制人民，便是斷絕國民新知識的來源。他不但反對出版的檢查，並且反對國家立法去干涉各個人衣服飲食娛樂。凡近代憲法上的言論出版自由信仰自由等大原則，都是由密氏的著作中發源而來的。十九世紀政治思想家故崇拜的信條，大部分已經被密氏道破，故密氏的思想眞不愧爲個人主義的先導。

密氏的政治思想既已以自由爲第一要義，那麼保障自由的政府，自然要以共

和政體爲適當了。他雖然主張終極的政治權力在人民，但是他對於行使權力的機關也並不輕視。因爲政府的權力是受人民委託的，故必定要以能保障人民的自由爲目的。如果政府有保障自由的功效，便是好政府，故克林威爾雖然丟開共和，實行專制，密氏仍然熱心幫助他，處處替他辯護。

三、自由共和國的特質

到了克林威爾失敗後，繼承的問題成爲英國人爭論的焦點。大多數英國人都主張斯透爾王朝復辟，但是密氏仍然在這種不可抵抗的潮流之下，始終堅持他的共和主義。他所主張的是『無元首，無貴族院的一種自由的共和政治』由一羣代表組成政府，由代表之中互選出來行政委員會。這時密氏所主張的已經是寡頭政體，不是眞正的共和政體了。大概他的信條就是自由須公諸全國，政權卻可集中於少數能人。

密氏所說的自由，大概包括『精神的自由』和『政治的自由』兩種。他以爲沒有信敎的自由，或解釋經典的自由，便沒有精神的自由。他稱贊新敎，就因爲新敎

把解釋經典等事委託信徒的良心，因而能確保各個人良心的自由。自由的共和政體因為能保障良心的自由既得人民全體的信任，更能行公平的政治，故不怕任何階級或任何暴力。

政治的自由，就是由公民權及適應各人能力的自由發展權而成立的，這種自由尤其是共和政治的要素。密氏不但注意中央政府的組織，並且注重地方、自治、他以為各地方要設立地方會議，適應各地方人民的能力，使他們參加凡關於地方的立法行政司法的權力都一齊委託地方去做，使各地方成為一小共和國。中央對於地方的立法權縮到最小限度，故地方對於中央議會不生疑心。中央議會由自治體選送議員組織表示自治體對於公共自由問題的贊成或反對。故中央議會的議決，必定要得自治體多數的贊成，纔發生拘束。全國自治體的效力地方有自立的學校，有民選的裁判官，故人民思想上的自由和法律上的自由都得到確實的保障。不過密氏又說普通選舉和人頭的多數決不合理，特別主張人材的貴族政治，故充其量也不過是清教徒革命的一位辯護家罷了。復辟後，密氏便過他的私人生活，專心

從事於文學的著作，公共生活上便不見密氏的大名了。

(三)赫林吞

密爾東自身屬於共和派，他的著作始終替共和派做辯護；至於赫林吞(James Harrington)，（一六一一——一六七七）既不能列入共和派，又不能列入保皇黨，既不是清教徒革命的擁護家，又不是共和主義的反對派。他雖然盡忠於王室，可是他的著作却傾向共和主義，故結果惹起兩方面的猜疑。赫氏本是英國的貴族，在牛津(Oxford)大學肄業後，又到荷蘭法蘭西德意志意大利各國去遊歷，留心觀察各國的政制。回英後，爲查理士一世所任用，查理士死後，便從事於政治的著作。他的名著就是奧西拉共和國(The Commonwealth of Oceana)，想繪畫出來理想的國家，來代替舊有的君主政體。他的著作雖然屬於浪漫主義派，但是他的方法却是歷史的，觀察的，近於馬克維尼和亞里士多德一路，與從前的烏託邦派純用演繹的方法不同。他極力贊揚馬克維尼和亞里士多德，對於浩布思的方法和結論却大不滿意。他是近代用歷史的方法和觀察的方法來談政治學的很早的一個人。他以爲『除非先是一個歷史

家和遊歷家，纔能成爲一個政治家。因爲人如果沒有歷史的知識，便不能知道已往是怎麼樣；如果不是一個遊歷家，便不能知道現在是怎麼樣。他既不知道已往是怎麼樣，又不知道現在是怎麼樣，便不能知道將來一定怎麼樣，或將要怎麼樣』故赫氏的議論大半引史事或現行制度來證明。

赫氏在意大利的威尼斯（Venice）共和國住了很久，所以他把『勢力均衡』看作政府組織的根本原理，就是自威尼斯共和國得來的。他以爲完全無缺的政府，主權不在限制而在平均。他把古今政治觀念分爲兩種：一是法治國家（The empire of laws），一是人治國家（The empire of men）。前者是亞里士多德所發揮的，後者是浩布思所發揮的。這兩種政府的差別點：就在前者以普通的公共利益爲國家目的，後者以特別的私人利益爲國家目的。赫氏採取古代的政府觀念，以公共幸福作政府的目的。他以爲政治的勢力計有兩種：一外部的勢力，一內部的勢力。外部的勢力就是物質的勢力，內部的勢力就是精神的勢力。赫氏對於政治思想的最大貢獻，就在能說明政權分配與物權分配平行的原理。他這個結論，一半是從研究羅馬史

一半是從他自己國內的經驗上得來的。他以爲自亨利七世以後，土地漸漸從貴族手中轉移到人民的手中，故政權也一定要從貴族手中轉移到人民的手中。往日土地所有權在王侯和大地主手中，現在依『土地均分法』(Agrarian Law) 限制土地集中，故土地都散在人民手中去了。財產均平是共和國家的基礎，故土地或財富既歸人民平均所有，平等國家的理想基礎便實現出來了。他把經濟勢力看作政治勢力的根源，幾乎和亞里士多德一樣。故赫氏在近代政治思想家中要算是承認經濟現象爲構成政治組織和政治職分的根基的第一個人。

赫氏理想中的政治組織和羅馬共和時期的政治組織大致相同。他不相信世界上眞有純粹的君主政體，貴族政體，或民治政體；他祇相信混合政體。就是像羅馬一樣，元老院含有貴族政治的要素，人民議會含有民衆政治的要素，執政官含有君主政治的要素，這三種要素合在一塊，纔能造成一個完全的國家。當時清教徒都贊成一院制，赫氏卻贊成兩院制。赫氏以元老院代表共和國家的智慧，以人民議會代表共和國家的利益。他以爲全國的智識當然在貴族階級，全國的利益當然屬於全

國人民。故主張由元老院提案，由人民議會決定；至元老院的精神勢力與人民議會的物質勢力合同一致時，便可成爲法律。因爲他的理想的元老院祇是人民的諮詢機關，元老院的意見祇是忠告文，不是法律。元老院所行使的是討論權，人民議會所行使的是選擇權。

赫氏雖然是民治主義家，但是他的民治主義之中總含有首領政治的特色。他雖然說共和國是人人共同的政治社會，但是他又以爲人類有賢有不肖。例如二十人的結合，由六個人互相討論，發揮他們的特色，其餘的十四個人不但如子女對於父親一樣，以這六個人爲依歸，并且要由這六個人得到自己所不懂得的智識。這六個人就是十四個人的指南針，就是十四個人的和平的保障者。我以爲他的思想的好處，不在政治的活動上，祇在政治的方法上。他以爲平等的國家是由『土地均分法』和『官職輪流法』(Rotation) 結合而成的。官職輪流法就是由人民自由投票選出執政官，限定任期，使他們在極短時期中輪流交代。如果違反這個原則，設下長期的執政官，便破壞了國家的生命。他這個原則雖然是遵照羅馬執政官的先例，並

不是什麽新奇的創見，但是在克林威爾獨攬政權的時候，發生這種議論，可算給那時共和黨人當頭一棒！赫氏以土地均分法來阻止土地或資本的集中，以官職輪流法來阻止政權的集中，從他這兩點上看起來，不但是近代很重要的一個政治的民治主義家，並且是近代很重要的一個經濟的民治主義家。

赫林吞和密爾東兩個人的學說，可算是互相需待的，互相成就的。密氏注重個人，注重個人天生的自由；赫氏注重政府，注重用政治的方法來決定自由的範圍和活動。密氏以爲君主政體在人民開明的時候，是不能存在的；赫氏以爲君主政體在經濟勢力平民化的時候，是不能實行的。一個代表打破專制政府時代的思想，一個代表創造政府時代的思想。他們兩個雖然都主張人民主權，可是他們兩個的理論中却含有貴族主義的特質。他們兩個思想都與後代的政治有極大的關係，不過密氏的著作影響普徧，赫氏的著作讀者較少罷了。但是赫氏的思想雖然祇灌輸到少數人腦筋中，可是他的學理後來却成爲英美兩國實際政治的原則。

(四) 反對共和主義家——非莫

前邊敘述的是共和派的主張，還有王黨方面的主張不曾說到。這時反對共和主義，發揮極端專制政體的，要算非莫（Sir Robert Filmer）（死於一六五三年）和浩布思兩個人為最著名。可是從前的主張國王神權說或人民服從說的宗教家，根據多在聖經，主張國王特權說的法律學家，根據多在英國的法律。一般極端的共和主義家為反對君政起見，便丟開英國的法律，從自然法中搜找人民主權的根據，故自然權利說和社會契約說，到此時幾幾乎成為普徧的思潮，一般君政論派因此便不能單靠着聖經做根據，並且要從自然法中找根據了。

非莫的名著就是君父論（Patriarcha），這本書直到他死後纔出版。（一六八〇年）政治思想史家對於非莫多取攻擊的或輕視的態度，其實非莫也有非莫的價值。洛克和西烈（Algernon Sydney）（一六二二—一六八三）都因批評非莫著名，但是非莫的邏輯有許多地方也不亞於洛克和西烈。君父論在建設的理論上雖然有些缺點，可是從他攻擊別人議論的方面看來，很有許多特出的見解。他想從社會的自然組織上找出王權的根源，他的王權基礎既不建設在武力上，也不建設在民意上，祇建設在由上帝

造成的人性上。他的全部議論都從家國同制君父同權的見解上演繹出來的。他主張國家是由家庭放大的，國王就是人民的父親。在家庭中做父親的人有絕對的支配權，這種權力是由亞丹（Adam）傳來的，是絕對不可割讓的神權。他根據舊約，說上帝使亞丹統治最初的人類家庭，這種神權自亞丹傳給拉虛（Noah），一切君主的權力都從拉虛的兒子得到的。因此便斷定：君主的權力就是家長的親權，君主祇憑這種世襲的神聖權力來統治人民。且看他說：

君父在一切人民之上所行使的自然權利，是同世界相終始的。……君主權力祇遵循上帝的法則，所以再沒有下等的權力可以限制他。家庭中的父親祇由自己的意志統治絕不由他的兒子或僕役的法律統治。（見君父論第一章和第二章）

這時政治戰場上所爭論的，就是主權所在的問題。反對君政派根據自然權利說，否認主權在君；贊成君政派如非莫，也根據自然權利說，否認主權在民。在反對君政派，以爲政府的建設如果不得到人民同意，便不是正當的政府；在贊成君政派，以爲政府的建設如果要得各個人的同意，便是無政府。非莫說主張人民主權的人最

大缺點就在到底誰是『人民？』人類既已是個個不等，那麼，多數統治或代表統治便沒有正當的基礎。非莫攻擊別人的破綻，可算是深刻之至，可是他自己也有同樣的破綻。就是長子爲什麼獨有統治權，第二個第三個兒子爲什麼不能像長子呢？

非莫以家喻國，比較從前國王神權說派專門從經典中找證據，似乎可靠得多。因爲他把君政的『自然』基礎放在家庭上，家庭是人類社會中的實際制度，比那些盲從經典的宗教家，自然要實在得多。不過十七世紀中『自然的』自由和『自然的』平等之說大盛，在這個時代倡『自然的』服從和『自然的』不平等之說，當然不能風行一世。所以浩布思的學說不得不採用自然平等和社會契約做根據，想在這個基礎之上，來建設他的君主專制主義。

本章參考書

Figgis: The Divine Right of Kings. 第七章
Gardiner: History of England.
Gardiner: History of the Great Civil War.

Gooch: Political Thought from Bacon to Halifax. 自第三章至第八章

Dunning: Political Theories. 第二卷第七章

第十二章　浩布思

(一)浩氏的方法和特質

英國的大政治哲學家，以時代說，自然要推浩布思(Thomas Hobbes)(一五八八—一六七九)為最早的一個人。浩氏在牛津(Oxford)研究經院哲學及亞里士多德的哲學。又在歐洲大陸上各國旅行；在巴黎認識笛卡爾(Descartes)蓋森底(Gassendi)等幾個哲學家和科學家。在英國『長期議會』(Long Parliament)開會之後，(一六四○年十一月)逃跑到法國去，到一六五一年和克林威爾(Cromwell)講和，纔重回英國。浩氏的最有名的著作，就是巨靈(Leviathan)(一六五一年)一書。這部書不但在英國可算得一部聖經，可與倍根(Bacon)和洛克(Locke)的名著相等，並且還可以比得上在大陸上與他

同時的思想家笛卡爾，斯賓挪沙(Spinoza)，格老秀斯(Grotius)等的名著。

浩氏曾從威爾士公(Wales)學習算學，對於算學的方法非常信仰的。所以他以爲幾何的方法是可以給與我們確實的和普徧的知識之唯一無二的方法。祇認幾何學爲唯一的眞正的私學，祇有從這種科學中纔可以到得滿足我們心意的精確的結論。至於自然的和政治的歷史，都不是科學——這種知識祇是實驗，不是可以據理推論的。故浩氏的政治哲學方法是純粹的『演繹的方法』(Deductive Method)。換句話說：便是同幾何學家一樣，純粹從定例中演出結論。浩氏早年本是很佩服倍根的，從他得到自然科學的進步的趣味。但是他兩個人雖然都受了近代科學運動的影響，反對古代的經院哲學；可是說到別的問題，他兩個人却却相反。就是倍根的目的是想用有系統的實驗的方法來擴張自然科學；浩氏雖也偶然注意到倍根的實驗，但是物理學中的實驗却是他所唾罵的。浩氏自己的方法全是演繹的，絕不注意到倍根的歸納法，所以浩氏的政治學說和倍根是沒有確實相合的地方。倍根的著作是好像曾經做過政治家的人的回想，是洞察當時政治事情的經驗話；浩

氏固然也注意當時的政治運動，但是他好像是一位局外旁觀的人。他那種獨斷的抽象的理論很有點像他後輩盧梭，很不像有政治歷史和事實的經驗的人所說的話。

浩氏的倫理和政治思想的基礎，完全放在唯物論上。他把政治學的基礎放在他的知識和幸福的原理之上，從此便生出他的唯物論。一切的人類知識在他看起來，都是從感覺(Sense)上得到的，各種的理想都是由那外界事物的運動生出感覺的官能上的影響的結果。本體，事物，都是終極的現象，精神的觀念都是從他們得來的。人類一切感情意緒，都是從反對的方面『欲』『惡』上演繹出來的；從這個『欲』『惡』上邊生出來許多感情——如悲，喜，希望，失望，怕懼，勇敢，忿怒……等類。最初的人類并沒有是非善惡的標準，如果某種事物可以引起欲心，便是好的；如果引起惡心，便是不好的。人類一切行爲，都是想得到可欲的免掉可惡的東西。幸福(Felicity)便是接續不斷的天天達到自己的願望。但是願望是沒有止境的，今天得到這個，明天又要想着那個；得到這個，便是爲得到那個的預備。因此，便認定最初人類是個貪

心。不。足。的。動。物，最。初。世。界。是。個。你。爭。我。奪。的。世。界。

在浩氏以前，倫理和政治的學說，多是因襲的。基督教的世界的倫理基礎，大概建設在一半是神示的，一半是亞里士多德所說明的遺傳的道德之上；政治基礎，大概都建設在神權上。到了浩氏便改變方向，他的道德和政治學說既不是從神學中來的，也不是從遺傳上來的，祇是從。人。性。的。研。究。上。得。來。的。浩氏首先反對的，便是經院哲學。他自己的哲學是從理性的原因結果中尋出來的；他以爲神學是從超乎自然的神示而得的，不是從理性而得的，故不能列在哲學的範圍之內。他的著作本是在清教徒革命中間做成的，當然也免不掉政教衝突的影響；可是他的目的却在建設一種君主獨裁制，想以萬能的君主來治理全國。他所最痛恨的，便是無政府的情狀，所以極力的擡高君主權力，極力的注重秩序。他並不是社會契約說的發明家，也幷不是英國應用社會契約說的第一個人，但是這種學說到他手裏却變成一種新的形式。在他看來，英國當憲法爭論，內亂發生的時候，已經回復到野蠻時代的原狀，人人互相殘殺，沒有治安可說。唯一的方法祇有建設一種強固的政府，使人民絕對

的服從，纔可免掉彼此殘殺的無政府的狀況。這便是他所以主張君主獨裁制的原因。

(二)自然世界

浩氏的巨靈中所討論的可分做四部：(一)論人，(二)論國家，(三)論基督教國，(四)論黑暗的王國。與政治哲學最有關係的便是這第二部分。但是我們要想知道政治社會中的人類行爲，必先要知道各個人的性質。在浩氏以前，心理學並沒有怎樣發達，自浩氏描寫人類的情形，纔少少的設下心理學的基礎。在浩氏看來，人類的行爲的動機，並不是由知識或理性而起的，祇是由感情願望而起的。人類同別的動物一樣，自私自利，祇知道保存自己。他的利益與趣都自從『自己』(Self)這個字上來的，一切行爲都是爲保護自己，快活自己而生的。因爲又沒有勢力維持他們的秩序，所以人人都想自利，人人都不讓別人自利，結果便成爲永遠互相殘殺的世界。且看他說：

當人類沒有公共的勢力可使他們怕懼的時候，他們便在戰爭的狀況之中；

這種戰爭就是各人反抗各人。……對於這種各人反抗各人的戰爭又要生出一個結果：就是沒有什麼不正當的。是非公正不公正的觀念在這時不能存在。因爲沒有公共勢力，便沒有法律；沒有法律，便沒有不公正。武力詐欺在戰爭中便是兩個根本的道德。（巨靈第一篇第十三章）

大概自浩氏看來，自然本是使人類身體精神都是平等的，從平等生出差別，從差別生出戰爭。這種戰爭的情狀所以發生，大概有三種原因：（一）彼此爲滿足同樣的慾望互相競爭；（二）彼此都怕別人的勢力超過自己；（三）都想使人家欽仰他自己或承認他自己爲優勝者。換句話說：各個人彼此間的自然關係是由競爭猜忌和爭名奪利等動機決定的。在這種自然的世界之中人人互相仇敵，沒有科學，沒有美術，沒有別的文明人的生命是孤獨的，貧窮的，汚穢的，禽獸的，暫時的；這便是浩氏意想中的自然世界的光景。

在這種世界之中，出門要自己保衛自己，睡覺要鎖着門，就是在屋裏也要鎖着

箱子。對於一切東西都沒有什麼所有權，沒有「你的」「我的」之分；誰能夠取得，誰能夠保持得住，就算是誰的。這種自然的世界觀剛剛和孫里嘉相反。孫里嘉以爲自然世界是個天眞爛縵的世界，私慾詐僞一點都沒有；浩布思以爲自然世界是個私慾橫行的世界，祇以武力欺詐爲根本的道德。孫里嘉以爲沒有私有財產權，不致於把公共的東西據爲己有，所以人人富足；浩布思以爲沒有私有財產權，一切東西沒有「你的」「我的」之分，結果祇有搶奪，所以人人窮困。（孫里嘉的自然世界觀見第二篇第四章第二節）但是浩氏這種自然的世界觀祇是由他的人性觀當然推想出來的必不可免的結果，並不是指定歷史上確有此事的。他的人類行爲的唯一的根基就是在這個「得到權力還望權力的接續不斷除死方休的欲望」上邊。由這種人性觀上演繹出來，當然要有人人互相殘殺的結論。所以浩氏的自然世界觀，是用外籀的方法演繹出來的，不是用歷史的方法歸納起來的。

（三）自然權和自然法

在浩氏看來，在自然世界中的人都有自然權；他並把自然權和自然法分得很

清楚。自然權是什麼呢？且看他說：

自然權著作家普通叫做 Jus Naturale，是各人用自己的力量保存自己的自然的自由，換句話說：就是保存自己生命的自由。第一篇第十四章

照他這幾句話看起來，自然權的內容祇是各人自己保持自己生存的自由。自由是什麼呢？他又說道：

照自由的眞正的意義解釋起來，就是免掉外界的妨害。……同前這種妨害可以把人類做事的一部分力量阻止住了，但是他的力量一旦伸張，他的權利便自然的完全起來了。——以上是自然權的解釋。

至於自然法並不是這樣。自然法是什麼呢？且看他說：

自然法是戒令或普通的規則，是從理性而來的，人類用他來禁止傷害他的生命的行爲，或禁止奪去自保生命的方法；並且用他來敎人做自認爲保存生命最好的行爲。同前

照這幾句話看來，自然權便是自由的意思，自然法却是限制的意思。依照自然權，人

人都有要求滿足自己欲望的自由；依照自然法，人人却都要負擔拋棄某部分的要求使實現其餘的要求的義務。自然權是使自然世界成爲戰爭世界的原因；自然法是使人脫離戰爭世界的原理原則。

在那種戰爭不息的自然世界中，各人對於一切物件都有權利，就是對於別人的身體也有權利。平等的自然權一天存在，人類的生命便一天不能安穩。所以從自然的根本法而來的第一個法則：便是尋求和平，遵守和平。——逃掉自然世界中的戰爭狀況。要想做到這一步，祇有各人拋棄自己對於一切物件的自然權，但是拋棄自然權，必定要個個人都相互的拋棄，我對於你也同你對於我一樣，換句話說：就是各個人同各個人定下合同禁止彼此行使自然的自由權。這是由自然的根本法而生的第二個法則。

由自然的根本法而生的第三個法則就是實行契約。浩氏把契約的實行看得非常的重要，他的正義的觀念都是從這個上邊來的。他以自然法爲正義的淵源。因爲沒有契約，自然權便不能轉讓；自然權不能轉讓，便是人人對於各種物件都有權

利；人人對於各種物件都有權利，便沒有那個行爲可以認爲不正當的。契約成立的時候，便是打消不正當行爲的時候。所以不實行契約便是『不正義』；反過來說：實行所定的契約，便是正義。因此便斷定在自然世界中沒有正義和不正義的區別。這種正義的觀念，與浩氏哲學大有關係，很不可輕輕的看過去。

從自然的根本法上生出來的第四個法則是對於施恩的人的感謝；第五個法則是相互的禮讓；第六是對於悔罪的赦免；第七是禁止過度的復仇或兇殘；第八是禁止人用言語，行爲，顏色，手勢等輕侮或謾罵別人；第九是禁止傲慢，一律平等；第十是禁止尊大。……浩氏一直數到十九個法則；但是歸總一句話：總是免除戰爭的原因，尋求和平的境界。所以浩氏的自然法的目的專在尋求和平，防止戰爭；自然法自身便是造成一種脫離野蠻狀況的政治社會的工具。自然的根本法中的種種法則是維持和平的唯一的方法，和平又是充分滿足各人慾望的唯一的方法。故『自利』兩個字不但是自然世界中人類行爲的動因，幷且是政治社會中的人類行爲的動因；所以要定約結成政治社會，就是想滿足各人自利的願望。

但是浩氏並不承認自然法是法律，祇承認他是理性的指示。所以他說：『這些理性的指示，人家往往加他一個法律的名稱，但是不正當的；因爲這些法則祇是關於自保自衞的結論或定理……』大概浩氏所說的自然法，內容就是感謝，禮讓，平等，慈愛……等等，都是道德哲學的眞正基礎；至於眞正的法律，却是主權者的意志的說明。這便是浩氏把道德與法律明白分開的明證。

(四)社會契約

從前的政治哲學家，如亞里士多德一派人，都認定國家是人性的必然的生產物，都認定人類是天生的社會的動物；但是浩氏却認定國家是羣衆的製造品，認定國家的建設是人工編制的，不是自然長成的。他以爲法律是同人類的自然的感情相反的。契約如果沒有强制力來督促，便祇是空話，便沒有實力來保障一切人類。公共的權力是保障和平的唯一的工具，故沒有公共的權力，便不能實行契約。換句話說：沒有公共的權力，便不能建設國家。由此可見人類並不是亞里士多德所說的『社會的動物』，祇有蜂子和螞蟻子是他所說的『社會的動物』。因爲蜂子和螞蟻子

可以在一塊生活，不致彼此相爭，人類的感情專好爭鬬，如果沒有政府來强制他們；便不能遵守契約成爲和平的世界。因此，便斷定人類的合同是受人造的契約的限制，蜂子的合同是由於天性的自然；故浩氏的國家起源，是理性的創造，是意志的動作，和自覺的商議的生產品；並不是自然生長的。

照浩氏的理論說來，要想脫離戰爭不息的自然世界，祇有尋求和平；要想得到和平，祇有建設一個公共的權力。在自然世界之中的人類，不能合在一塊定下一個契約，所以這時的人類，祇是一個『羣衆』(Multitude)。有多少人就有多少意志，個個人都可以同他的鄰人定約，結果便沒有公共的意志，便沒有羣衆合成的單一的契約。要想成爲單一的意志，必定要造成一個『人身』(Person)；必得有了這『人造的人身』(Artificial person)，纔能成爲全體合一的契約；有了全體合一的契約，纔可成爲一個國家。這種國家怎樣造成呢？且看他說：

當人類的一個羣衆，各人同各人合意定約，多數人願意把權利送給一個人或一個團體，做他們全體的代表；個個人無論是贊成的或反對的，都一致的

承認這個人或這個團體的一切行爲和判斷如同自己的一樣，達到自己的和平生活和防止他人侵害的目的的時候一個國家纔可算是建設起來了。（巨靈第二篇第十八章）

我們對於浩氏契約的當事人要特別注意，因爲浩氏的契約是『各人同各人合意定約』故當定約的時候，每一個人對別的各個人說：

我在你同我一樣拋棄你的權利給他並認可他的一切行爲的條件之下，承認拋棄我自己支配自己的權利給這個人或這個人們的團體。（第十七章）

這個契約一成，各人便丟掉各人的自然權，把這些權利收歸國家。所以契約便是『巨靈』(Great Leviathan) 的起源，或者愼重的說，就是『有終的上帝』(Mortal God) 的起源。人類從這在『永存的上帝』(Immortal God) 之下的有終的上帝之前，纔得到和平與保障。

契約一定之後，便把無數的人格，造成單一的人格；把羣衆的意志，造成單一的意志。代表這單一的人格單一的意志的人，便是主權者，除他之外，都是臣民。得到主

權者的權力祇有兩個方法。(一)由自然力而得的，例如父親制服兒子，戰勝者制服敵人之類。(二)是由契約而得的，就是各人相約服從一個人或一個團體。前者叫作『取得的國家』(A Commonwealth by Acquisition)；後者叫做『建設的國家』(A Commonwealth by Institution)。這種建設的國家，就是由契約造成的。

浩布思的契約說和從前的契約說有大不相同的一點：就是從前的契約說，是說治者和臣民定約，由這種契約把統制的權力付託到特別的人手中；浩氏的契約說，是說自然世界中的個人和個人定約，由這種契約纔把自然的世界變成政治的組織。前者是治者和被治者在已經成立的政治社會之中，定下合同，建設一個政府；後者是個人和個人在自然世界之中，定下合同，建設一個國家。故前者叫做『政府契約』(Governmental Contract)；後者叫做『社會契約』(Social Contract)。政府契約說發生得最早，柏拉圖的共和篇中就討論過這種理論。(見Jowett的譯本三五九頁)舊約之中也有許多神人定約的紀事。大彼得(King David)曾在神前同國內長老定約。中世紀阿來剛(Aragon)的國王被選之後，也對於國內貴族行宣誓禮。——這都是君臣定約

的實例。後來的學者如蘇來(Suarez)，格老秀斯(Grotius)及普芬道夫(Pufendorf)(一六三二—一六九四)等都是發揮政府契約說的。在歐洲大陸上第一個說社會契約必定要在政府契約之先的人，便是奧色斯(Althusius)。在英國最先說社會契約的人，便是浩克爾(Richard Hooker)。格老秀斯和普芬道夫也採用社會契約的理論，但是使這種理論在政治哲學中佔了根本的位置，實在是從浩布思起。

把浩布思的契約說綜合起來，可以看出三種特性：(一)契約的當事人是一個一個的自然人，並不是一種團體，不是合羣的人民，不是主權者。主權者是由契約發生的，不是先契約存在的。自然人相互定約把自然權讓給一個公共的受領的人，這個受領的人是最高無上的，不是契約的一方面的當事人。(二)契約是由多數人同意成立的，少數人沒有權力可以反抗。(三)契約的目的在維持內部的和平，防禦外部的敵人。浩氏所有的政治學說都是發揮這三種契約特性的。

(五)主權者的權力

從浩布思契約說的原理上演繹出來，大概有下列的最重要的幾種結論：

第一 凡契約一經成立之後，臣民便沒有再造契約的權利，故臣民凡有不服從的行爲都是不正義的。如果沒有主權者的命令去重新定下代替前約的新約，便是不正義的行爲，因爲這是違反當初的契約的。主權者便是專橫，臣民也不能夠反抗他；如果反抗他被他殺掉，便是自殺，因爲他們定約時已認定主權者的一切行爲就是臣民自己的行爲。就是不同人類設定新約，去同上帝設定新約，也是不正義的行爲，因爲主權者是上帝的唯一的代理人，祇有經過他的介紹纔可以同上帝定約。大概自浩氏想來違背君主去同上帝定約（淸敎徒的理論），明明白白是一句妄話。

第二 因爲契約是羣衆中各個人同各個人互定的把彼此的自然權互相拋棄，公同擁戴第三個人出來；這第三個人便是主權者。他並不是契約的當事人，所以他不會拋棄什麼，凡是他的自然權利和權力都一律保留起來。因此，主權者對於人民便沒有不正義的行爲。因爲不正義是專對於違反契約說的，主權者不受契約的拘束，故無論怎樣不能叫做不正義。主權者的行爲，也許有不平等不公道的地方，但不是不正義。

第三 契約成立，少數人不能拿主權是多數人選擇的做理由，來反抗他。因為少數人如果是同意於多數人的決定，那麼便沒有反抗的餘地；如果不同意他們，便仍然在自然世界之中，隨便怎樣攻擊自然世界中人，都絕不發生正義不正義的問題。

總而言之：自浩氏看來，人類的天性本是反社會的，除掉拿絕對的權力去制服他，便沒有和平的希望。所以浩氏心目中的主權者的權力是絕對無限的，對於臣民是不負責任的，臣民的權利義務都是從主權者的終極的權力上發源下來的。如果要攻擊主權者的權力，便要回復到野蠻的世界中去了。主權者祇受自然法支配，除此以外，他的意志便是法律。故說「有限的君主政體」便是名實相反了，浩氏把主權者看作一切臣民的代表，可是他這個「代表」背後卻沒有人可以問他的責任，換句話說：就是他不是代表臣民意志的；故獨立在臣民之上，不受臣民意志的限制；他所發表的意志就是臣民的意志。

主權者的權力所以要這樣無限制，唯一的目的就在脫離戰爭不息的世界，得到和平的世界。主權者的權力是因為這個目的而生的，因此，便有對於這個目的的設

下達到一切方法的權力。照浩氏說來，主權者爲達到和平目的方法有下列幾種：

一、因爲人類的意見是人類行爲的動因，如果不由最高的權力取締言論和出版，便不能保持得住和平。所以善於管理人類的意見，便是善於管理人類的行爲；這樣一來，纔能夠達到和平與一致。可見得在浩布思的國家之內並沒有言論出版的自由。

二、因爲主權者的權力沒有設立的時候，一切人對於一切物件都有權利，所以引起戰爭。主權者必定要有決定人類權利的權力，定下規則，使各人知道那些東西是他應該受的，那些行爲是他應該做的；這就叫做『所有權。』所有權的規則和人民行爲的善惡和合法不合法的規則，都是『國法』，主權者獨有制定這一類法律的全權。可見得在浩布思的國家之內，立法權在君主而不在議會；更可見得浩布思的私有權，是由於人定法而來，不像中古的宗教家說是由於自然法而來的。

三、因爲契約的目的在和平與保障，所以主權者必定要是和平與保障的方法的裁判官，臣民的爭議必定要由他判斷。所以在浩布思的國家之內，也不承認司法

獨、立。

四、因爲軍隊的組織是國家保障臣民的唯一的方法，要想使這種組織統一，必定要由主權者一手支配。所以國家的宣戰媾和權，必定要在主權者手中，使他知道設立軍備預備軍費的方略。又因爲國家的權力由國家的實力而定，軍隊是實力的表現，故主權者必定要同時就是大元帥，纔可保持得住主權。

五、主權者無論在平時或戰時，都有選任一切官吏議員和實行賞罰的權力。

以上五種權力，都是主權的特徵。這些權力都是不可分割的，不可轉換的。別的權力：例在鑄造貨幣等類，都可以轉讓，唯有上邊所說的幾種權力不可轉讓。倘若主權者丟開命令軍隊的權力，就是有裁判權也是空的，因爲就是判決也不能執行；倘若丟開徵稅權，便有支配軍隊權也是空的，因爲沒有錢可以供給軍費。倘若沒有干涉言論權，言論家必定著書煽動革命，國家也不得和平。

大概當浩布思的時代，已經有了以一個人總攬立法，司法，軍隊，和干涉言論，徵收租稅等權的凶兆。英王查理士一世(Charles I)想廢除國會，克林威爾(Cromwell)

以武力治國，及路易十四(Louis XIV)(自一六四三年到一七一五年在王位)之宣告『朕卽國家』：都可以看作浩氏巨靈的化身。浩氏生當君主集權的時代，眼睜睜的看見英國的內亂弄成野蠻的世界，所以夢想一種萬權集中的君主政體。就是討論別的政體，——君主，貴族，民治——也以爲非有一個有最高的單一的權力的主權者不可。如果要把主權分開，給這個人一點，給那個人一點，便是紛擾和內亂的原因。英國的主權者的權力，因爲分由國王，貴族院，衆議院執掌，所以造成內亂。這是浩氏的思想最特別的地方，也是浩氏受時代影響最顯明的地方。

但是主權與自由到底怎樣調和呢？浩布思關於這一點，議論也很特別。從來主張個人主義的學者，或是哲學的基礎放在個人之上的學者，大多數都是主張放任自由；獨有浩布思不是這樣。浩氏的政治學說的起點，本是放在個人的利益之上的，但是他絕對不承認個人有對抗他已經建設成功的國家的權力。他也曾討論過人民的自由，說自由是沒有反對的意思，——沒有外界的勢力妨害他的活動，或妨止他已經想做的事體的意思。但是人民在國家中的自由，照他看起來，祇有兩項：(一)

主權者——國法——沒有禁止的；(二)不是由當初的契約拋棄的。就是第一項的人民自由也不能夠限制主權者的權力；因為權力便是實力，主權者便奪去人民的生命財產，也不受法律上有沒有規定的影響。主權者殺人或放逐人，就是沒有法律的根據，人民也絕不能夠站起來說他是不正義；因為祇有毀約纔是不正義，沒有契約是主權者和人民定的，故主權者無論怎樣做，不負毀約的責任。大概自浩氏看來，公平（Equity）和正義（Justice）是大有區別例如雅典的『投票放逐』（Ostracism），固然常常不公平，但不是不正義的。所以主權者對於人民做事，祇發生公平不公平的問題，不發生應當做不應當做的問題。近代立憲政治的第一要義，就是主權者對於人民的權力要受法律的限制。如果主權者的行為沒有法律的根據，無論他的行為公平不公平，都不成問題；第一成為問題的，就是他應該做不應該做。在立憲政治之下，主權者的權力受法律的限制，凡在制限範圍之內就是人民的自由。浩氏的主權者的權力不受法律限制，所以就是說主權者所不禁止的是人民的自由，結果也不過是句空話。故在浩布思的主權者之下，人民的第一項的自由權幾乎等於零了。

浩氏的人民自由全靠這第二項。因爲契約是保障當事人的利益的；換句話說：人民定約創造國家，最大的目的就在保護各個人的生命，凡是和這個目的相衝突的，各個人都不能夠承認。倘若主權者要殺他傷他刑他，或者不替他防禦殺害他的人，人民都可以不服從主權者的命令。凡關於這些事體，都在法律關係的範圍之外，一齊由自然權決定。總而言之：自浩布思看來，人民對於主權者的服從，是以他能夠保護他們的實力之存在爲限的，故服從的原因由於怕懼戰爭；服從的目的却在得到保障。倘若人民被主權者放逐到國家之外去了，或是主權者拋棄他自己的主權，不然，或是打敗了仗：人民對於他都可不要服從。祇有這一點是在浩布思的主權者之下的人民對於國家所享受的自由。

(六)國家的衰弱和解散

和主權的理論最有密切關係的，便是國家衰弱和解散的理論。前邊所說的是保衛國家强盛的方法；現在所說的是妨害國家生命的原由。國家是要好好的營養，使他永遠生存；便不然也不能讓他由內症死亡。倘若內症發生，必定是創造的人和

指導的人缺乏製造適宜法律和節制臣民行為的技能。人民如果沒有一個很能幹的工程師，便要建築成功不堅固的房屋；所以如果沒有好立法家，和沒有制定適當法律的權力，那麼這個政府便同房屋一樣，必定要隨時倒塌在他們後輩的頭上了。

浩氏數出國家許多虛弱病：

第一個病症是從「不完全的編制」(Imperfect institution) 上發生出來的，如同自然的身體從不完全的生殖上發生出來的病症一樣。一國的國王缺少絕對的權力，缺少安定國家保障國家所必要的權力，便要生出這種病症。例如威廉 (William the Conqueror) 當戰勝之後造成一個錯處：就是宣誓尊重教會的自由。這個錯誤便使國內常常發生紛擾和危亂的事件；在亨利二世的時候，大主教白凱 (Thomas Becket) 得教王的幫助反抗亨利二世，便是明證。再威廉羅福 (William Rufus) 也造下這種錯處：他想得貴族的贊助，所以擴張他們的權力，使他們可以反抗君主，後來他們得着外援，竟能夠背叛國王。在羅馬的歷史上，也有分割主權者的權力的錯處。羅馬的國家本就是元老院和羅馬的人民，但是無論是元老院或是人民都不能

有完全的權力所以在先惹起格來基(Gracchi)和別的人的暴動，然後引起元老院和人民的內亂，最後惹動磅貝(Pompey)和凱撒的衝突，且把共和國弄亡了。——這都是由限制或分裂主權者的權力而發生的病症。鮑里貝士和謝雪盧等說得津津有味的制衡原理，且認爲羅馬政制的特別的好處，在浩氏看來，却是爲內亂禍根的特別的壞處。

第二個病症便是從『雜亂的理論』上發生的。第一個理論就是使各個私人做行爲好壞的裁判官。個人自己判別行爲的是非善惡，是在沒有國法的自然世界中的狀況，或是在不由法律決定的政府之下的狀況。但是國法成立，法律便是行爲善惡的標準，立法者便是判別行爲標準的人。如果由私人判斷，那麼必定使人民議論國家的命令，服從他或不服從他都要由私人意見決定了。這樣一來，國家便紛擾衰弱了。

第二個理論便是『凡人違反良心做事便是罪過』的理論。這個理論在政治的社會中也要排斥的。因爲在沒有法律的時候，違反良心做事可以說是罪過；但是在

國家之中，法律便是公共良心的標準，祇要由法律指導，不要由理性指導了。如果讓人以良心指導行為，便不服從法律了。人的良心各有不同，各人本各人的良心做事，國家便要紛亂破裂了。

還有第三個理論，就是說信仰和神聖不是從學問和理性而來的，是由「超自然的靈感」(Supernatural inspiration) 而來的。信仰和神聖並不是不可思議的，祇是從教育訓誨或別的方法而來的結果。如果說是由於超自然的靈感而來，那麼，又可以靈感去判別善惡了。這又是解散政治社會的原因——以上這三種危險的理論，大概都是從不學的神學家的言語文字上出來的；他們誤解聖經，使人相信神聖和自然的理性是不能並立的。

又有第四個理論，相信主權者要受國法的限制。自浩氏看來，主權者祇服從自然法；因為自然法是神聖的，無論何人何國都不能廢除的。至於「主權者對於國家制造的法律，是不服從的。因為服從法律便是服從國家，服從國家便是服從他自己；他自己是不受法律拘束的。」(第二篇第二十九章) 倘若主權者服從法律，那麼，懲置他的裁判

官便是主權者了。這個理論的錯誤就在把法律放在主權者之上又把裁判官放在主權者之上，并設下一個懲罰主權者的權力。這就是創造一個新主權者，再由這個道理創造第三個主權者懲罰第二個，推而至於無窮，便是使國家紛擾和解散了。

第五個危險的理論，說各個私人對於自己的東西有絕對的所有權，就是主權者也沒有權力可以干與。照浩氏說：所有權別人不得干與，但不是主權者不得干與；如果主權者不能干與，那麽國家便不能存在了。

第六個危險的理論，便是前邊說過的分割主權者的權力。在浩氏看來，分割便是解散，『因爲權力分開便是自相毀壞。』(第二十九章)

但是以上都不過是危險的理論，最壞不過的危險卻不是自理論來的，乃是自外境的榜樣上來的。因爲鄰國有不同的政體，便要去摹仿他，例如希臘的各城互相摹仿所以常常擾亂。又如在君主政體之下的人要讀希臘羅馬的古代的歷史，得到在君主政體之下的臣民都是奴隸，在民治政體之下的人民都是自由人的見解，對於君主政體便要革命了。浩氏把這些書籍看得同細菌的傳染一樣；他這種心理眞

有點像秦始皇焚書坑儒的心理。

浩氏心目中還有一個危險的病症，就是使一個最高權和主權對立，教規和法律對立，幽靈的權力和政治的權力對立。這樣一來，實在是兩個國家統治同一的人民，每個人民同時奉戴兩個主人，這也是國家的內亂和解散的原因。但是這還是同政府相對的精神的勢力；就是在一個政府之中，同時也可以有幾種精神。因為一個政府可以把權力分給幾個同等的機關，誰也不服從誰的支配。譬如把徵收金錢的權力託附在一個普通議會，把行為和命令的權力託附一個人，再使立法的權力仰給別人或別的團體同意。——不但要第一第二者偶然同意，並且還要第三者同意。這樣一來，有許多好法律往往得不到同意，尤其常有的，便是常常得不到必要的營養品——租稅。這就叫做『混合的君主政體』(Mixed Monarchy)。老實說來，這種國家並不是一個獨立的國家，乃是三個獨立的朋黨；不是一個代表的人身，卻是三個代表的人身。倘若國王代表人民，普通議會代表人民，別的議會又代表一部分人民，那麼，他們便不是一個人和一個主權者，卻是三個人和三個主權者了。這也是國家

衰弱的病根。

浩布思這些議論幾幾乎沒有一處不和現在的立憲政治相衝突——就是人民的財產權言論自由權出版自由權信教自由權和三權分立說制衡說種種，到他面前幾乎沒有一個不被他看作衰弱或解散國家的禍根。浩氏的思想所以值得我們的研究就是因為他在歷史上可以做專制主義的代表。他的專制方法不但從制度上著想，並且從人類的思想言論上著想。他的政治學說本是由個人利益上着手的，可是結果却不承認個人的個性在政治社會中可以存在道德的標準，良心的判斷，祇受客觀的法律的指導，絕不容主觀的理性的主張。大概當浩布思的時代，中古國家政權分崩離散的情形的影子，還留在人民的腦筋中，新勢力又在那裏蒸蒸日上，處處和集權專制為仇，遂造成英國陷入無政府狀況的內亂。浩氏身當過渡的時期，受時勢的刺激太大，所以醞釀成功這種極端專制的議論。

（七）政府和法律

浩布思的政府和法律的議論都是從他主權的觀念上演繹出來的。他並不大

注重政府和主權者的區別他以為國家的區別，就包括在主權者的區別之中。如果主權在一個人手裏，便是君主政體的國家；主權在全體的議會，便是民治政體的國家；主權在一部分人民的議會，便是貴族政體的國家。國家的區別祇有這三種，再也沒有別種樣式的國家。因為主權是不可分的，故無論主權是在一個人，在全體的議會，或在一部分人的議會，必定要有完全的主權。歷史上或政略書上，雖然還有什麼專制政體和寡頭政體之分；但是這並不是事實上另外有一種政體，祇是由人類感情上强為區別的。且看他說：

因為他們不滿意於君主政體，故叫他為『專制政體』，不歡喜貴族政體，故叫他『寡頭政體』。又如他們在民治政體之下受苦，便叫他『無政府』(Anarchy)。依我想來，一定沒有人相信『無政府』是另外一種新政體；更沒有人相信當他們歡喜他的時候，是一種政府，當他們憎惡他或被統治者虐待的時候，又是一種政府。

浩氏同布丹一樣，不承認混合政體。所以他以為可以討論的政體祇有這三種

在這三種政體之中，權力的範圍是沒有區別的。無論在那種政體中，主權者的權力都是一樣。所以要拿來比較討論的，全是關於利益的問題：就是什麼政體最適宜於和平保障的目的，最能夠使絕對的權力向這個目的上趨。試拿君主政體和別的政體比較，最重要的利益可得四種：

(一)主權者的公利益和私利益相同。——因爲君主的富強榮譽祇是由人民的富強榮譽而來的，倘若人民貧窮卑弱，君主也斷沒有富強榮譽的道理。

(二)政策由個人決定，既可以自由斟酌，又可以穩固安定，斷不致今天打消的，明天又變成議決的。

(三)君主的決定不致和他自己的好惡相背，議會便不能這樣。

(四)君主雖然對於他的寵愛人有不公平的賞賜，但是還是少數，不及一羣人的寵愛人那樣多。

浩氏的大意總是贊成君主，政體總是贊成世襲的專權的君主政體。至於那選舉的和限制的國王，在他看起來，都不是眞正的君主。

照浩布思的理想看來，政治社會如同動物的有機體一樣，第一個要素就是統一。一切的政治機關都要絕對的服從主權者；主權者是唯一的權力，無論什麼事體都要聽他指揮。所以無論是議會，團體，官吏，都是遵照主權者的意思作事的機械，他們的生命權力是從他的意思發生出來的。如果國內沒有一個最高的權力便是無政府，浩布思當時的制度便是一個好例。例如國王於必要時有徵收「軍艦設備費」(Ship-Money) 的權力；但是誰有決定這個「必要」的問題的權力呢？倘若國王有這個權，他便可以隨意徵稅；倘若議會有這個權，國王便不過是一個領錢的人了。因此便破壞主權最高和不可分的原理，便惹起不得收拾的內亂。

既是一切的政治機關都要奉行主權者的意思，這個主權者的意思究竟用什麼方法說明呢？唯一的說明意思的方法就是立法，法律便是主權者意思的說明書。主權者雖然也執行獨立生長起來的規則，但是這些規則必定要經他容許或默認纔可以存立。浩氏關於這一點，幾乎同那些拿理想的計畫來整理政治秩序，推翻一切不由理性指示而成立的習慣法的革命家一樣。後來邊沁 (Jeremy Bentham) 和

奧斯庭(Austin)幾個哲學的激進派的法律論，就是把浩氏的法理學重行恢復起來。梅因說他們幾個人對於浩氏的法律意義的分解並沒有增加一點東西，可見得他們受浩氏法理學影響之大了。

浩氏的法律定義在歷史上可算得很進步的學說。從前的法家都把自然法看作法律的一種；浩氏却不把自然法看作政治社會中的法律。他以爲自然法不是眞正的法律，眞正法律乃是主權者的命令。且看他的『國法』(Civil Law)的定義：

國法是國家用言語文字或別的表示意思的符號來命令各個臣民的規則，用來作是非的區別；就是說什麼是和這個規則相反，什麼是和這個規則相合的。第二篇第二十六章

照浩氏說國家固然是立法者；但國家不是一個人，也並沒有做事的能力，做事者祇是他的代表(就是主權者)。所以主權者就是唯一的立法家。主權者可以創設或廢止法律，絕不受法律的拘束。習慣法能成爲法律，祇因爲經過主權者的意思的默認。

浩氏很注重法律的解釋。他以爲無論是成文法或是不成文法，都必定要經過

解釋；不成文的自然法尤其要這樣。因爲自然法所以成爲眞正的法律，祇因爲他成爲主權者的命令。大概自希臘羅馬一直到中古，一般自然法家，都把自然法看得高出於人定法之上，並且說人定法如果違反自然法便不能稱爲法律。究竟自然法到底是什麼呢？有的說是神法，（奧格斯廷聖太摩士一派）有的說是性法，（格老秀斯一派）有的把自然法同萬民法看作一樣，（拉士一派）有的把他們明白分開。（歐爾平托來芬尼拉士一派）他們相同的一點就是自然法是自然或理性的指示，不待人力編制的。因此，便發生許多不同的理論，發生許多互相衝突的解釋。在浩氏君主一尊的國家之下，斷斷乎不能承認這種不由主權者編制的法律存在。所以說：

> 在國家中自然法的解釋不能靠道德哲學的書籍。沒有國家威權的著作家的權力，無論怎樣眞確，總不能夠使他們的意見成爲法律。……因爲……他是由主權者的權力成爲法律的；不然，叫自然法爲不成文法便是大錯。所以我們看見許多著作，這個和那個衝突，自己和自己矛盾。（第二篇第二十六章）

總而言之：主權者是萬法的淵源，除了主權者的意思創造或默許之外，便沒有法律

可說。自然法不是由學者的理論便成爲法律；習慣法不是因爲他行了許久，或因爲他合理，便成爲法律；祇是主權者明許或默認，纔可成爲法律。

（八）國家和教會

浩布思的專制主義不但應用到人類行爲上，並且應用到人類思想上；不但行爲，不能自由，便連着良心也不能自由。兵士在戰時良心上覺得這個戰爭不義，能夠反對服務不能？人民因爲良心上不承認某種徵稅爲正當，能夠拒絕納稅不能？在浩氏看來，如果允許這種自由國家便成了無政府。他的主權者唯一的目的在保持和平；要想保持得住和平，必定要統一；要想統一，不但要支配人民的行爲，並且還要支配人民的良心；不但要干涉行爲自由，並且要干涉信仰自由。因此，便不能不討論國家和宗教的關係，巨靈之中差不多有半部是討論這個問題的。（第三篇基督教的國家第四篇黑暗王國都是討論國家和教會的關係）

浩布思對於基督教會的教義，可以說是根本懷疑。基督教徒以上帝的意思爲指導人類行爲的標準，究竟上帝的意思怎樣表示出來呢？不用說是要有個做媒介

的了。倘若一個人對我說：上帝已經對於他說了許多話，我必定要疑惑，不容易教我輕於相信的。但是如果這個人是主權者，他便可以責備我服從，如若不然，便不能夠使我相信或服從了。由此看來，浩氏的宗教也要絕對的服從主權者的權力。所以說教會是：

一個人類的團體，宣傳基督教，由一個主權者的身子結合起來的；得主權者的命令便可集合，沒有他的權力便不得集合。

因此，便下兩個斷語：(一)凡是信仰的團體，如果不得主權者的命令，便不是教會，乃是非法的會議；(二)世界上沒有什麼普遍的教會可以強制一切教徒都要服從。因為在世界上，沒有權力可使別的國家都受他節制的原故。從他這個斷語推想起來，世界上不但沒有在萬國之上的普徧的教會，並且沒有在一國主權者之上或主權者之外的眞正的教會。

因為承認教會主權，在事實上說來，便要鑄成分裂主權的大錯；便是設下別的最高權反抗主權，設下教規反抗法律，承認鬼神權反抗政治權。浩氏的意思以為沒

有什麽神設的精神的威力，能夠脫離政治的權力獨立的。教會並不是王國，祇是隨意結合的團體。教徒祇能夠規勸人，不能夠命令人。因爲他們沒有强制的權力；必定要這樣纔能夠保得住國家統一。但是反對的人可以說：如果祇想統一，那麽使國家服從教會，建設教會的主權，豈不是主權不分，豈不是國內統一嗎？浩氏的答案却不承認這一說。他不承認羅馬的教會，並且不承認自古及今有精神的權力可以不經過主權者的權力而可以存在的。因此便從歷史的基礎上否認教會支配國家的學說。

（九）浩氏學說的價值和影響

浩布思的學說最有影響於實際政治和政治思想的：就是契約說，主權論，和法理的分解。但是他的學說雖然引起人家注意，引起人家研究，引起人家批評，可是很不受一般人的信仰。查理士一世時代的騎士黨（Cavaliers）、和後來的主張王權的人，因爲他不承認國王神聖的世襲權，和教人民轉去效忠於共和政府，所以都來痛駡他。他的教會絕對依靠國家的理論，又是英國國立教會（Anglican Church）所不

歡喜的各種宗派的清教徒又因爲他的理論在公共崇拜中，不許個人的自由，也不贊成他；民黨 (Whigs) 又通同反對他的獨裁的政府論。

但是以上各派人反對他或批評他，多少總有點黨派的利益攙雜在內，還不能拿他們的議論來估計浩氏學說的眞正的價值。最能夠推翻浩氏的自然世界說和社會起源說的，便是根據歷史的反對論。浩布思的最大缺點：就是不知道原始社會的實際生活。他所描寫的自然世界，人人互相戰爭的狀況，和從自然世界到政治社會經過的情形，實際上並沒有那一個社會是這樣的。他的社會，要麽就是獨裁主義，要麽就是無政府，除此以外，絕沒有第三種狀況。他的論斷全是一種假設，他的說明全是一種揣測，所以他的社會契約說全是一種虛構。他固然打破自然世界是極樂世界或無智無欲的黃金世界的夢想；但是他全不相信最初的世界人類生性中含有社會生活的原理，和沒有政治組織的初民的社會也有幼稚的基本道德。其實最初社會結合的單位並不是像浩氏所想的個人，乃是家族或別的團體；初民的生活當然要受舊章和習慣拘束，不能夠人人自由。從沒有組織或簡單的組織到有組織

或複雜的組織中間進化的原因，不祇因爲不堪受某種情形，乃是因爲有新需要和新情勢發生，不能不同別的團體發生和平的或戰爭的交際。總而言之，他祇認定社會的動因由於人類的自衞性，不承認社會的動因由於人類的互助性。所以他的斷案，是人類既不是道德的動物，又不是政治的動物。

再，浩布思的絕對的主權論也是英國當時所最爭論的問題。十七世紀中，英國的國王究竟應該不應該是絕對的君主？應該不應該有浩氏所要求的一切的權力？是一個爭論最烈的問題。在一六四九年，已經把君主政體廢掉，改爲共和國家；一六五三年克林威爾以武力解散議會之後，浩氏所說的主權者的權力都集中到克林威爾的手中；在克氏死後兩年——一六六〇年——又由共和制改爲君主制。查理士二世末年，幾幾乎變成專制；詹姆士二世（James II）也想照着浩氏的主權論做事。直到一六八八年革命之後，纔進到立憲政治的時期。可見得十七世紀正是英國人爭論國體的時代。浩氏的絕對的主權論既不能被各黨派採用，又不合乎英國憲政的歷史，所以克拉林敦（Clarendon）說：浩氏是不知道英倫法律和憲法的最有名

的人。他說各種國家都祇有一個主權者，他就不知道中世紀的主權一半在教會，一半在國家，一半在國王，一半在諸侯，是否主權者祇是一個？他說混合的政府是無政府；但是事實上羅馬的國家，就是最著名的混合政體，却不見得就有長期的內亂。他說政權一分，便要發生內亂；他就不知道制衡原理，和三權分立的學說，在歷史上發見出來多大的價值。英國一六八八年革命的眞正價值，就在使議會得到主權者的地位。由此可見浩氏的議論的精神，很近於大陸派的公法家，却不像英倫派的公法家。

浩氏的錯誤，就在把主權看得和人民的自由相反，要想擴張主權，便沒有個人自由的存在的餘地。而且他不但不許個人的行爲自由，就連意見也不許自由；不但不許個人的政治自由，就連信仰也不許自由。這是浩氏主權說的最大的弊病。但是從政治思想史的線索上看來，浩氏的主權論却是邊沁的——尤其是奧斯庭的——主權論的發源。浩氏和白克(Burke)邊沁一樣，祇承認政府權力的基礎建設在社會的需要上，不是建設在人民固有的權利上。可是邊沁和奧斯庭都祇研究政府

的存在，不曾研究主權的歷史的起源。他們和浩氏的見解一樣的：就是都承認法律是主權的命令；都承認主權無論在一個人，在幾個人或在多數人的手中，性質都是一樣，都祇是一個。主權者不受民法或憲法的限制，也是奧斯庭承繼浩氏的學說而主張的。浩氏的主權的性質論本是很正當的，他們的錯處就是認定英倫的國王在他著書的時候，還在主權者的地位，一點不受國法或憲法的限制，他不主張放任政策，所崇拜的好像是『父性的政府』(Paternal Government)，專重保護和教導人民。大概歷史上主張集權的人，總要推浩布思爲首。他鼓吹政治權力比馬克維尼還要厲害。馬氏說政治是實行的事務，要獨立在宗教和道德之外；浩氏卻說政治是哲學的理論，要高居在宗教和道德之上。

浩布思還有一個貢獻，就是法律哲學。他同邊沁和奧斯庭一樣把法律中所含的重要的觀念——主權，命令，行爲，意志，志願，自由……等一一分解出來，眞正說起來，他可算得是法理學中的『分解方法』(Analytical method)的眞正祖宗。再他把身體中的營養系分泌系管理系的區別適用到國家中去；（見巨靈二十四章）又把國家各種

的病症拿來和人身相比較，——這就是把社會看作有機體，所以拿來和人身的有機體相比較。關於這一點，浩氏又可以算是社會學的老祖宗。此外還有許多論到經濟學心理學道德學的地方，也是很重要的。總而言之：浩布思的政治思想是英國十年內亂激成功的，故很可叫做內亂時代的產兒。如果我們把他的政府起源的歷史的錯誤，一元主權論的錯誤，國家支配言論思想信仰的錯誤，和描寫人性自私自利及非社會的錯誤：一一改正了，所賸下來的可以說是英國的政治學中含有創造性的傑作。

本章參考書

Graham: English Political Philosophy. 自一頁到四七頁
Dunning: Political Theories. 第二卷第八章
Stephen: Hobbes.
Gooch: Political Thought from Bacon to Halifax. 第二章
Woodbridge: The Philosophy of Hobbes.

第十三章　洛克

(一)洛克的思想的背影

英國一六六○年的復辟（Restoration），可以作急進主義派毫無建設的證明。當時國王（貴族階級和地主階級）與議會（商業階級）雖然想各守中立，不相侵犯；但是到了詹姆士二世（自一六八五年到一六八八年在王位）的時候，又明目張膽的壓迫議會，獎勵天主教；因此，便惹起議會和新教徒的反動，便激成一六八八年到一六八九年的民黨革命。洛克（John Locke）（一六三二—一七○四）的政治哲學便是爲擁護革命而做的，目的在使一六八八年的革命得到學理上的根據。

當浩布思的時候，英國王黨最奉行的便是神權說。那時的教士並不歡喜浩布思所提倡的新式的專制主義。這時反對浩布思一派學說最有名的人就是非莫。照非莫想去，立憲的君主政體是互相矛盾的名稱，因爲『限制』和『君主政體』兩個

名詞不能夠同時并立，祇有世襲的專制政府是眞正的政府。洛克的政府論（Two Treatise of Government）就是爲反駁非莫的君父論而作的；因爲想打破非莫的神授的君權論，所以主張社會契約說，想打破非莫的絕對的君主專制論，所以主張立憲政體。

在英國復辟之後，一時文學界中，甚至於思想界中，都沒有看見贊成共和政體的政治學說，這時的思想全受君主神權說的支配。後來有一派民黨（Whigs）纔出來用人民主權說來代替君主神權說。不過他們對於君主政體，祇想設法限制並不想根本推翻。他們的理想的政體便是立憲的君主政體。洛克和創造民黨的首領沙夫貝來伯（Earl of Shaftesbury）最接近，旣做他的祕書，又做他的家庭教師，所以他雖然生在淸教徒的家庭之中，雖然肄業於經院學派佔勢力的牛津大學，却成爲一位代表民黨思想的哲學家。

洛克初年雖然和沙夫貝來相接近，可是對於民黨中的急進主義，却不大表同情。祇因在查理士二世（自一六六〇年到一六八五年在王位）當國的時候，受王黨的猜疑，便跑到荷蘭

去躲避，一直到詹姆士二世被逐之後才重回英國。回英國之後，纔發表他的政治哲學。他的政府論是在一六九〇年出版的，目的在用科學的方法來證明一六八八年的革命爲合理的舉動。第一篇論說是根據西烈(Sydney)的方法，一層一層的駁倒非莫的君父論；第二篇論說較西烈更進一步說明國家和政府建設的學理。所以有許多人都稱他爲『英國最大的或最超羣出衆的哲學家。』

（二）自然世界

浩布思的君主專制論是從他的自然世界觀中推想出來的。他既已懷着自然世界不好的成見在心，所以由此推想出來，便有君主專制政體的結論。洛克的自然世界觀却和浩布思相反，所以洛克所主張的政體也和浩氏大不相同。我們要想明白洛克所以主張立憲政體的理由，便不能不先明白他的自然世界觀。

洛克雖然有兩點和浩布思一樣：（一）以爲初民生在自然世界中，沒有政府的組織；（二）政府的組織是由契約結成的——但是他的人性觀與浩布思絕不相同。浩氏以爲人類同別種動物一樣，是沒有社會性的東西，兩個人相遇便要戰爭；洛氏

却以爲自然世界是個受自然法支配的世界，不是雜亂無章人人亂戰的世界。且看他說：

自然世界雖然是自由的世界，却不是放縱自恣的世界：人類在這個世界中，對於自己的生命財產雖然可以自由處理，但是除掉爲高尙的目的以外，却不能破壞自己的自由。自然世界有人人要遵守的自然法支配；並有理性指導一切平等的和獨立的人類，沒有人可以傷害別人的生命，健康，自由或財產。……政府論第二章第六段

由此可見洛克心目中的自然世界是個和平，合理的世界，絕沒有生命財產的危險。洛克也並不是說自然世界中絕對的沒有戰爭，就是在自然世界中也儘有侵害自然法或不服從理性命令的人。所以他又詳細的說出『戰爭世界』與『自然世界』的區別。他以爲和平，善意，互助，保全，是自然世界的特性；忿恨，惡意，暴亂，互害，是戰爭世界的特性。但是眞正的自然世界祇是人人遵守理性過他們共同的生活，沒有公共的權力來支配他們。

自然世界中的人既已遵守理性過共同的生活，人類爲什麼又要有政治社會的組織呢？且看他說：

人類是上帝的創造物他不適宜於孤獨的生活，深覺得有在社會中生活的必要，利益和傾向，並使他憑着理解力和言語力，來繼續享受這種社會的生活。（政府論第二章第七十七段）

由此可見洛氏心目中的人類生來就帶有社會性，並不是「老死不相往來」或「互相殘殺的東西。」他的和平合理的自然世界觀，就是這種人性觀的結論。

(三)自然權利

在英國清教徒革命的時代，普通所說的「自然權利」(Natural rights)，大概都包括着生命，自由，和財產在內。人類的行爲的最初動機，就在保全生命。所以保全生命便是由自然法給予各個人的特權。這種特權是與生俱來的，是先政府而存在的，——所以無論是別人是政府都不能損害他。

洛克關於自由平等的見解，很有些超出前輩的地方。他所說的平等並不是一

切品質的平等因爲年齡道德資質等不平等也是洛克所承認的。所以洛克所說的平等，就是人類對於自然的自由都有平等的權利，不服從別人的意志或權力。參看政府論第六章第五十四段

洛克所以要人類祇依自己的意志自由做事，就是因爲人類有理性。所以他的自由就是不服從別人專斷的意志，祇自由順從自己的意志。且看他說：

人類的自然的自由是脫掉世界上一切優勝權力的支配，不屈服在別人的意志或立法權之下，管理他的唯一法律就是自然法。政府論第四章第二十二段

但是自然的自由雖然不屈從人類立法權力的支配，可是社會中的自由却不是這樣。再看他接着說：

人類在社會中的自由，不在別的立法權之下，祇在由『同意』而建設起來的共和國的立法權之下；也不受別的意志拘束，和別的法律限制，祇受被委任的立法部所制定的法律支配。同前

照他這幾句話看來，自由一方面是祇照着自己的意志做事，不受別人意志的支配；

一方面在自然世界中却要受自然法的支配，在政治社會中又要受自己同意的制定法支配。所以洛克的自由不論在自然世界中，或在政治社會中，都是要受制限的。換句話說：就是洛克的眼中沒有絕對不受限制的自由。在洛克看來，法律與自由並不是互相衝突的東西，法律的目的並不在消滅或限制自由，乃是保障或擴張自由的。

人類祇要遵循自己的意志固然什麼事都可以自由去做，可是却不能自由去犧牲自己的生命，或自由去聽受別人權力來支配自己。因爲洛克不承認奴隸制度是由彼此同意成立的，祇因爲他違背自然法，故不得自然法的保障。換句話說：奴隸祇是由正當的戰爭被人捕獲的結果。奴隸爲什麼不能由契約而成呢？因爲契約這種東西是由兩造當事人的自由意志定下的，這個人如果在那個人的絕對的權力之下，便不能制定契約。照洛克的話推想起來不但奴隸與主人之間不能發生契約行爲；就是像現在的資本家與勞動家之間所定的契約，——勞動家受經濟的勢力壓迫，意志不能自由，結果祇有服從資本家的條件——老實說來也不能叫做眞正

的契約。

洛克又把財產權當作自然的權利看待。他以爲人類既有生命，便有保存生命的權利，上帝便自然要給他維持生命的飲食。上帝既把世界給予人類公有；一方面又給予人類的理性來使用他。世界和在世界中的萬物都是自然給予人類維持生命的東西。但是自然既已把世界給予人類公有，那麼私有財產權豈不是違反自然的本意嗎？洛克却不是這樣主張。他不但不把私有財產權看作背反自然，並且把私有財產權看作適合自然的指示。且看他說：

土地和下等動物雖然爲一切人類所公有，但是各人得私有各人的身體，除掉他自己之外，沒有人可以私有他的。他的身體的勞動，和手頭的工作，便正正當當的屬於他自己。無論什麼天然物品，祇要加上他的勞力，這種物品便是他自己的，因此便成爲他的財產。人類把自然生成的公共的東西，加上勞力之後，便可離開別人的共有權。因爲勞力明明白白是勞力者私有的，凡是加上勞力的東西，除掉勞力者自己之外，別人再也不能私有他的，祇有多下

來的東西纔好與別人公有，(政府論第五章第二十七段)

照洛克的這一段話看來財產是勞力的結果，勞力是個人私有的東西，所以由勞力得來的物品應該歸個人私有。他這種以勞力做財產權根據的見解，後來一方面成爲個人主義派的私有財產權的根本觀念，直到斯賓塞止，所有擁護私產制的人幾乎沒有一個不同他一鼻孔出氣；(斯賓塞在社會靜止觀中討論財產權便引洛克的話作證據)一方面又經過浩思金(Hodgskin)和唐蒲生(Thompson)之手，變成近代社會主義派勞力生產說的淵源。

洛克以爲自然法中的實質要素便是自然權利覺悟或尊重自然權利，便是自然世界中的特性。自然權利既已是自然法中的要素，既已是自然世界中所特別尊重的東西，既已是先國家而存在的東西，那麼國家成立之後，便不得不尊重他或保障他了。由國家創造起來的權利，或可由國家廢止他或變更他；至於先國家而有的自然權利，便不得由國家任意廢止或變更了——這就是他主張自然權利的用意。

(四)社會契約

照洛克說：自然世界本是一個自然平等，自然自由的世界，各個人生來都有幾種自然的權利，爲什麼又要設立政府呢？且看他說：

照前邊說的：在自然世界中的人類這樣自由，對於自己的身體和財產都是絕對的支配者，一點不受別人的支配，爲什麼他又要拋棄他的自由呢？爲什麼要丟開這種權利，聽受別種的權力支配呢？這個問題很容易解答：就是在自然世界中的人雖然有這種權利，可是這樣的權利很不確實，又常常要被人家侵犯。因爲人人各自爲主，彼此都是平等，嚴格的尊守平等正義的很少，所以在這種狀態之下，都不能安安穩穩的享受他自己的所有權。因此，便使他想脫離這種可怕的和常常危險的狀況，想和預先結合好的別人，或有志結合的別人，在社會中連結起來來互相保持他們的生命，自由，和財物。（洛克把這三種東西通同叫做所有權）所以人類結合起來加入政治社會，並把他們自己放在政府之下，最大的目的就在保持他們的所有權。……（政府論第九章第一二三段）

由此可見洛克雖然以自然世界爲自由的世界，可是同時又以爲缺少三種東西：

(一)缺少制定的法律，(二)缺少公共承認的裁判官，(三)缺少執行判決的强制力。這三種缺陷便是人類感覺政府必要的動機。

但是各個人用什麼方法加入社會或用什麼方法建設社會呢？洛克的答語便是契約。契約爲什麼必定要用契約纔可以加入或建立政治社會呢？且看他說：

> 因爲人類生來就是自由平等獨立；如果不得他自己的同意(Consent)，便不能放棄這種所有權和服從別的政治權力。唯一的方法就是各人彼此同意結合起來加入社會，丟開自然的自由，聽受國家法律的支配，在國內希圖所有權的安全，對外防禦外敵的侵入。（政府論第八章第九五段）

由此可見契約的成立由於人人同意，契約的目的在乎保障生命自由和財物。浩布思以爲契約成立的時候，便是人人把一切自然權利一齊拋棄的時候；洛克以爲契約成立的時候，祇拋棄兩種權利：(一)在自然法範圍以內保全自己和他人的權利，(二)懲罰侵害自然法者的權利。浩氏的契約一成，便把一切自然權利奉送一個人或一羣人的手中；洛氏的契約一成，祇把執行自然法和懲罰侵害自然法者的權力

附託在國家手中。浩氏的國家是主權者的國家，故不受契約的拘束；洛氏的國家卻不是主權者的國家。(因政府論通篇沒有見過「主權」(Sovereignty) 這個字)，故不能超出契約的限制之外。浩氏的君主站在契約之上，不受契約的管束；洛氏的政府卻在契約之下，故權力範圍祇以契約所規定的爲限。這都是因爲浩氏把契約看作人類獸慾橫行的結果；洛氏把契約看作人類理性戰勝的表見。

但是洛克的政治社會雖然是由各人彼此同意結合起來的，至於這個政治社會中的政治，卻不必要是全民政治，祇是過半數決的多數政治。所以他說：

當人類的各員由同意造成社會或政府的時候，他們就是團結的造成功一個政治團體，在這個團體中的大多數人便有行爲的權利，其餘的人都要服從多數的決定。(政府論第八章第九五段)

如果少數人有不服從多數人的行爲的權利，那麼當初所定的契約便毫無意義。所以洛克毅然決然的說：國家成立的契約事實上祇是由多數人的行爲；世界上所有合法的政府都是這樣組成的。由此可見洛克的契約說雖然是一種理想，但是他的

心目中總時時刻刻忘不掉英國的議會政治。所以他的學說多半都是英國的多數政治的寫眞。

(五)政權的限制

洛克的國家是爲保障先國家而有的自然權利設立的，所以人類權利在已定契約之後，和未定契約之先一樣。換句話說：由契約而來的統治權並不是絕對的，却要受個人權利的限制。浩布思主張主權絕對無限說，洛克却主張主權有限說，這是他兩個人根本不同的地方。且看洛氏說：

絕對專制的權力，和無法律的統治，都不能與社會和政府的目的相合。……最高的權力不得人類自己的同意，不得徵收他的所有權。因爲保護所有權是政府的目的，和人類所以加入社會的原因；如果不能保護所有權，人民便以爲加入社會反生出來失掉所以加入的目的之大不合理的事情。（政府論第十一章）

自洛克看來，如果國權無限，不得人民親自許可，便得徵收財產，那麼人民便同沒有所有權一樣。因此便說『凡以爲國家的最高權者(立法部)是可以任意行動，可以

武斷的處分人民財物，或者歡喜徵收他那一部分就可以徵收：這是一種錯誤的見解。』政府論第十一章第一三八段大概洛克以立法權爲最高權，這種最高權無論在什麼國家，都必定要受四種限制（一）全國祇用一種制定法支配，（二）法律要以人民的幸福爲唯一的目的，（三）不得本人同意不得徵收租稅，（四）立法者不得以立法權轉讓別人。——這是洛克心目中最高權的限制，也就是洛克心目中政府活動的範圍。

洛克不但主張限制政權，並且主張劃分政權。他以爲創法權與執法權如果託付在一個人手中，便自然而然的不願意遵從自己所定的法律，不然便要爲自己的利益來制定法律。他的政權共分爲三種：即立法權，執行權，和外交權（Federative Power）。外交權的名詞是他隨便定的，大概包括戰爭和平條約聯盟和沒有國家組織的人中間的條約聯盟等權利在內。但是洛氏的分權說不過僅僅提出決定立法部與行政部的關係的大原則；換句話說就是承認立法部爲最高權力的所在。至於近代所奉爲天經地義的三權分立說，及三權互相衡制說，洛克却沒有詳細的討論。

（十八）革命正當論

洛克的政治學說所以成爲民黨的聖經，就因爲他爲一六八八年的革命找到學理上的證據，說明革命是人民的正當的行爲。說起洛克對於革命這件事的主張很有趣味。他先前並不贊成革命；他在一六七六年曾說明他的見解，說就是良心上要求，也絕不能以謀反爲正當的行動。見King: Life of Locke 六十二及六十三頁 等到他亡命之後，纔改變他的思想。

在洛克之前的政治哲學家如布丹，浩布思，非莫……等，都以爲國家的權力是絕對無限的；祇要政府的意思已經成爲法律之後，無論從道德上說，或從法律上說，都可以拘束一切人民。正統學派的議論大概都抱着這個標準發揮；因此，便偏重君主政體，以爲主權在一個人總比在一羣人確定些。洛克雖然同這些前輩學者一樣，把法律的威權推尊得極高；但是却不承認立法機關有絕對不可抗的立法權，換句話說：就是他不承認浩布思所極力發揮的那種主權觀念，所以他所說的最高權，祇是比較的高，不是絕對的高。

洛克以爲政府的最高權應該在立法部；但是立法部所有的權力祇是人民委

託的，絕不能把這種權力轉讓別人。就是立法部的權力也是有限的，——祇能依照自然法做事，祇能依照建設政治社會的目的做事。如果牽涉到人民的財產，尤其要得到人民的同意。所以照洛克的理論看來，在最高的立法部背後，還站着一種更高的和終極的權力——人民的權力。如果立法部違反人民的意志，便怎麼處呢？且看他說：

> 在以保存社會爲目的的國家之中，立法權雖然是最高的權力，但是立法權祇是爲達到一定的目的而被別人委託的權力，還有一種改廢立法部的最高權力仍然留在人民手中，他們看見立法部違背委託的目的的時候，他們可以更換立法部。因爲爲達到目的而委託的一切權力，都受目的的限制，無論什麼時候，祇要是顯然違背這種目的，委託者便可以沒收回去，再選出適當的人來行使這種權力。（政府論第十三章第一四九段）

這一段話就是他主張革命是人民正當的權利的唯一根據。他以爲用武力來對付沒有正當權利的武力是唯一的好辦法。（政府論第十三章第一五五段）於此又可見他幷且贊成以

武力對付武力的激烈的革命。

洛克雖然極力的爲革命尋找學理上的根據；但是他却一方面不贊成少數人革命，一方面又想維持君主的神聖不可侵犯的地位。他以爲祇有對於不受法律支配的暴政纔可用暴力去抵抗；不然，便不能反抗君主。至於官吏濫用職權，人民儘可以反抗，就是反抗官吏，於君主的神聖仍然無妨，所以國家還安然無恙。洛克有一種很奇怪的見解：就是君主的不法行爲如果祇侵害人民少數者的權利或利益，與多數人民沒有直接的影響，少數人便犯不着革命。所以洛克的革命祇得由大多數人舉行，少數人却不得自由革命。

總而言之：自洛克看來，祇有謀公共福利，或遵守人民信託的政府，纔是正當的政府。但是違反人民信託與否的案子由何人裁判呢？洛克以爲眞正的判斷者祇是人民自身。如果君主或執政官不服從人民全體所下的判斷，人民便可脫離國家，回到自然世界，取一種適當的方法來對付他。由此可見政府的行爲，時時刻刻都在人民的裁判權之下；政府如果不服從他們的裁判，他們便可回到自然世界行使他們

自然的反抗權。

（七）洛克在政治思想史上的地位

有許多人說：洛克的政治學說，本是很平易近人的，一點新奇的特性都沒有。他的各種理論，大概都是歷代流傳下來的普通思想的產兒，他絕沒有唯一的師傳。他的議論都在當時的問題上立脚。他所受的教育，得自人的地方多得自書的地方少。但是他雖然常常說：他的哲學是由他自己『粗鄙思想』構造成的；可是自我們看來，取材於古代普通思潮的地方却很不少。社會契約說本是很陳舊的學說，在希臘時候，蘇格拉底便和洛老高（Glawcon）辯論過這個問題。自然世界和自然權利的學說，本是羅馬法家所貢獻的，羅馬法家又是受斯多亞派影響的。就是分權的理論，也似乎是受亞里士多德的影響多。至於革命的原理，自表面上看來，好像是他特創的，其實不然。因爲自宗教改革之後，思想界對於教會和國家的問題生出一種新見解，長老教會派（Presbyterians）的古德曼（Goodman）和格老思（Knox），及天主教派的蘇來和馬尼拉，法國胡格老派的反抗暴君的權利論的著者，和浩特曼（Francis

Hotman）……等都沒有一個不極力的說明公共權力是委託的性質；如果要濫用起來，委託者便可以抵抗。由此可見洛克的思想祇是前代遺傳下來的思想的集合體。

但是這並不是洛克的短處，却可以算作洛克的長處。無論那個大思想家，除掉一點兩點的特別見解之外，其餘的議論都沒有不受時代思潮影響的。學說的價值祇在能把普通思想應用到實際問題上去，却不在乎超脫普通思想。洛克的議論雖然因襲前人，但是他能利用前人學說來為當時人人懷疑的一六八八年的革命找到學理上的正當的解釋，正是他學說的價值。

洛克學說的根本價值，就在極力鼓吹唯理主義的生活觀，因此，便主張國家和政府是為人而設的，不是人為他們而生的，所以因此又以國家和政府能達到這個目的與否來判斷國家和政府的價值。洛克的倫理哲學和政治哲學，與其說是屬於浩布思方面，不如說是屬於格老秀斯方面。他雖然也極力討論個人的自由，但是他總是近於蒲芬道夫，不大和斯賓挪莎相似。至於他的自然權利的理想，後來得到盧

梭的發揮，竟成爲近代世界上大革命的福音。他應用社會契約說來說明國家的發生，雖然沒有歷史上的證據；但是他的目的在說明政府的存在以人民信任爲條件，所以不得不更進一步，搜求根源，說政治社會是由人民同意產生的。我們準據契約說，可以看出自然權利是先社會而有的，並不是政府或法律的創造品。由政府或法律而來的權利，當然得由政府或法律去沒收他或改廢他，祇有先政府先法律而有的自然權利，不是政府或法律所得自由沒收或改廢的。政府或法律保護人權的義務，和人民對於政府革命的權利，都是從這種自然權利觀上發生出來的。這就是洛克的學說所以成爲民黨聖經的原因。

洛克對於政治思想的最大的貢獻，就是他的『自然權利』的學說。他把生命自由財產看作各個人不可轉讓的權利。從前學者祇說到自然權利的抽象的觀念，洛克的特點，就在使這種抽象的觀念現出確定的意義，變成人類實際生活的具體的特權。蒲芬道夫所說的自然法，密爾東和斯賓挪莎所讚美的自由，都不過是抽象的和無實在性的觀念；洛克所說的自然權利，却是建設國家的目的，可以用政治制度

來保護的。政府的唯一目的就在做這幾種權利保障的壁壘。洛克這種貢獻，乃是研究思想史的人所不可輕於看過的。

本章參考書

Stephen: English Thought in the Eighteenth Century. 第二卷第十二章

Laski: Political Thought from Locke to Bentham. 第二章及第三章

Graham: English Political Philosophy. 自五十頁到八十七頁

Dunning: Political Theories 第二卷第十章

第十四章　十七世紀下半期大陸上的政治思想

(一)大陸上政治的普通情形

英國到十七世紀下半期，經過一六八八年的革命，有洛克一派君主立憲政體的學說出現，故這一國的政治思想和制度都已具有近代立憲政體的雛形。祇有大

陸上幾個國家，如法國，還在那裏向反對的方向進行，極力發揮那帝王神權主義，或專制主義的精神。路易十四 (Louis XIV) —一六三八—一七一五— 時代，是近代政治史上一個重要的時代。路易十四自一六六一年親政以後，極力向專制主義方面走去，把國內所有的權力，都集中在君主一身，因有「朕卽國家」(L'état, C'est moi) 的名言。十五世紀以來，以民族爲本位而統一的國家，至此又變爲以君主爲本位而專制的國家。內務行政都由朝廷一手包辦，地方自治的特權幾乎一掃而空。外交政策多取侵掠主義，奉馬克維尼的原則爲聖經。這個時代，眞正是赫林吞所說的人治時代，而非法治時代了。

和路易十四同時代的雄才大略的野心帝王有布蘭敦堡 (Brandenburg) 的維廉 (Frederick William or the Great Elector)，—一六四〇—一六八八— 瑞典的三個查理士 (Charles: X, XI, XII)，俄羅斯的彼得大帝 (Peter the Great) —一六七二—一七二五— 等。這些野心家成敗雖有不同，但一個個都是對內極端的專制，對外力圖侵掠。沒有一個是爲人民幸福而做事，都是爲擴張自己和朝廷的威力而做事。他們的野心擾亂了

歐洲的和平，故各國人心都集中在戰爭方面，絕沒有容納政治學理的討論的餘地。那時研究美術科學文學哲學的人除掉做帝王的『御用』學者，或替帝王撐持門面之外，大概多受壓迫。至於政治思想家在那時可以令人注意的，祇有那與洛克同年生的斯賓挪莎(Spinoza)，(一六三二—一六七七)蒲芬道夫(Pufendorf)，(一六三二—一六九四)和與洛克同年死的鮑煦(Bossuet)(一六二七—一七〇四)三個人。

(二)斯賓挪莎

斯賓挪莎生在荷蘭，乃是葡萄牙的猶太富商之子。他在先研究希伯來文學，想成爲猶太的『法師』(Rabbi)，後來因爲他的哲學思想與猶太教不相容，所以被他們逐出猶太人集會之外。他被逐之後，歷駐許多小城，最後纔定居在海牙，(一六六九年)什麼團體也不加入，祇過孤獨窮苦的生活。當斯氏生在荷蘭時，荷蘭共和國已經過變動，故關於政治制度的討論尤其可以令人注意。故斯氏的政治思想一方面要求信教自由，一方面主張貴族的共和政體，都是受他自己一生經驗的影響的鐵證。

斯氏的思想，關於玄學的方面，和英國人大不相同，但是在政治和倫理方面，却

有許多結論大致與浩布思相似。斯氏的哲學的終極性質就是『萬有皆神論』(Pantheism)。他以爲萬有都是同一的，或叫他上帝，或叫他自然，都可以隨你的便。萬有的各部分都有一個共通的原理，就是『力』(Potentia)，萬物都是靠着此力而生存，人類爲保存自己的生存而競爭。競爭就是道德，故道德就是力。凡是消滅身體或精神之力的都是惡，凡幸福都是善。自然不要求人違反自然，所以自然要求人愛護自己。每一個人對於那有用於自己的事，都有最高的權力去處理他，故在自然世界之中，每一個人都有權利去做他自己所能做的事體；換句話說，强力卽是權利。所謂自然權(Natnral right)，就是自然力。(Natural power) 人類和別的動物一樣，以自利爲行爲的動機，自利的最後的要求就是自衞。這種自私自利的人性觀，簡直和浩布思一樣。

但是在自然世界，既已以自然力爲自然權，那麼在這種情狀之下，自然是免不掉衝突了。故這時有人人拋棄自然權以謀公共的和平的必要，因此，纔不得不定下契約，以保全個人的生命和利益。斯氏的倫理學建築在個人主義之上，以爲個人行

爲的根本動機就在尋求個人的安全和幸福。故國家這種制度也是一羣的個人爲保全各自的利益而設的，是爲公共利益而限制個人的自然權的。唯在這種有組織的社會之中，纔有社會的道德；是非善惡的標準纔能夠確定。國家的要素就是那强制個人服從自己命令的最高權力。這種權力祇有靠着許多個人的力的結合纔能夠存在；主權者祇有靠着組成社會的個人的勢力的總積纔能夠最高。由此看來，斯氏的國家基礎也安置在個人主義之上；換句話說：斯氏的國家就是個人的力的總和。把個人吸收在有主權的國家之中，而國家又是個人的勢力的總積，在這一點上，已經含有盧梭的『普通意志』(General will)的意味。

浩布思想把主權者的權力弄到絕對無限的地步，所以先精心着意的把契約這個名詞弄得確定；斯氏對於契約這個名詞不十分注意，故契約的觀念在斯氏的哲學性質上不站什麼重要的地位。這兩位哲學家因此對於主權和自由遂生出不同的見解。浩氏先有建設起來絕對無限的主權的成見；斯氏却想極力的確定個人自由的範圍。浩氏以專制爲國家最高的目的；斯氏却想以自由爲國家最高的目的。

斯氏以爲道德的行爲就是合理的行爲；人類應當依從理性而生活，不當依從情欲而生活。故斯氏的國家，職在鼓勵人類爲合理的生活，限制人類爲禽獸的生活。因此便斷定依從理性生活，而不依從情欲生活，就是自由。故國家的權力要以達到自衛的原始目的爲限，不能絕對無限。斯氏一生以受思想上的壓迫爲苦，故頗注意於言論思想的自由他的神學政治論（Theologico-Political Treatise）的主旨就想證明這類的自由不但不與宗教和政治制度的維持相抵觸，並且要想使這些制度鞏固，非先使這些自由發達不可。個人想把思想的制裁權讓給主權者，或他的言論一概想聽從主權者的命令：皆是不可能的事。國家要想絕對的支配言論，一定要生出非難國教和人人憤恨的結果，必因此而危害國家的生命。故主權者絕不能有言論思想的支配權。他的權力祇以阻止那直接危害國家生命的理想的發表爲限，此外無論何種言論思想皆當聽個人自由發表。斯氏要求言論思想的自由，和異教的寬恕，和密爾東的主張大致相似。不過斯氏從國家的立脚點上觀察自由的效用；密氏卻從個人的立脚點上觀察自由的效用。斯氏以爲言論思想的自由是保持共和國家

安全的要素；密氏以爲這些自由是個人知識道德的發展的前提。（參看本編第十一章第二節）

斯氏在政治論（Political Treatise）中，以討論各種政體，和各種政體的利弊爲主旨。他在這本書中的結論，和浩布思大不相同：就是浩氏主張君主的專制政體，斯氏却主張貴族的共和政體。斯氏以爲君主政體是不可能的，因爲一個人絕不能夠把主權中所包含的各種權力總攬無遺，故所謂君主政體事實上也不過是貴族政體罷了。他因爲生在連塞蘭（Netherland）的共和國中，實際的政治狀況給與他不少的影響，所以主張貴族的共和政體。他對於極端的民治政體不十分同情，但却相信民治政府最高權力是由多數集成的，所以比較任何政體都絕對些。可惜他死在政治論未完成之先，所以對於民治政體沒有詳細的討論。

（三）蒲芬道夫

蒲芬道夫生的時候，浩布思已經四十四歲，格老秀斯已經四十九歲。這時格氏戰和的法律已經出版七年了；到浩氏的巨靈出現，蒲氏已將近二十歲了。故蒲氏關於社會及政治的思想差不多可算是這兩位前輩的混血兒；不然至少也可算是這

兩位前輩互相衝突的見解的調和人。在倫理學方面，多偏向格老秀斯的原理；在政治學方面，却又偏向浩布思的學說。但蒲氏也有自己獨立的精神，他在一六七二年發表的自然法和萬民法(De Iure Naturae et Gentium)就是對於當時由格氏浩氏所引起的社會哲學和政治哲學的全體，加以精心着意的批評，選擇，修改，闢駁的結果。幷且這部書比戰和的法律和巨靈更加淵博細密而有系統；免掉格氏和浩氏的散漫和不條理等種種的弊病，可算是給與自然法以科學的形式和名稱的第一個人。

這個時代的政治思想家，所有的政治哲學，大多數都是以「自然世界」爲起點。蒲氏和浩布思不同的地方就在一個說自然世界是普通和平的世界，一個說自然世界是繼續戰爭的世界。蒲氏的自然世界觀又有一點和洛克相近：就是說在自然世界中有指導人類做事的自然法。他以爲人類是合理的動物，理性的指揮命令能夠引導人類做事，不論在有無社會的時候都是一樣的。故自然法就是眞正理性的指令，行於自然世界之中，使人類免掉相互的傷害，尊重彼此的財產，遵守他們的契

約蒲氏的自然法的界說和格老秀斯相同，以爲自然法是決定人類行爲的是非善惡之眞正理性的命令。蒲氏著作的重要部分就在詳細的作自然法的說明；他雖然沒有明白的採取浩氏的自利說爲法律的原理，可是他的議論却顯然傾向這種觀念，例如說：第一個自然法就是一定要維持和平的生活和社會的生活；私有財產是社會生活所必需的；奴隸制度可以減少懶惰人——如盜賊游民乞丐——的人數之類皆是。蒲氏對於自然法的詳細的說明，固然是屬於格氏一派；但對於一個根本問題的見解，却採取浩氏的理論，丟開格氏的理論，就是不像格氏把萬民法看作能夠拘束人類的法律，祇像浩氏把自然法和萬民法看作一個東西。

人類在自然世界中既已依照自然法做事，自可以適應一切的需要，又何必要有社會的和政治的制度呢！蒲氏以爲因爲大多數人祇循情欲生活，不循理性生活；眞正照自然法做事的祇有少數人，所以爲多數人起見，不能不有組織國家的必要。故國家不是爲那過合理生活的哲人而設的，乃是爲那下等社會而設的。蒲氏雖然略與洛克相似，說在自然世界之中，人類照自然法做事，是個和平的生活；但是因爲

多數人自私自利的結果，却又很近於浩氏的人人相戰的狀況。組織國家的直接的動機就在想免除這種不好的情狀而從自然世界變爲政治社會的唯一的方法，就是定下契約。

蒲氏在他的著作之中，很詳細的討論那由自然世界變成政治社會的程序。他的國家發生說，可以說是調和浩氏格氏學說的結果。就是一方面採取格氏的社會性說，一方面又採取浩氏的社會契約說。他以爲「最初的社會」(Primary Societies)如家族，宗教團體，商業組織等，是由人類社會性而成的；但是要想建設政治社會，即共和國 (Commonwealth)，便非由意志的結合而造成契約不可。蒲氏的契約說中有一點和荷蘭的學者奧色斯相似，就是主張兩種契約：(一)社會契約，(二)政府契約。他以爲創設共和國，這兩種契約是必不可缺的。最先每一個人彼此互相定約，建設一個永久的社會，由多數決定用什麽樣式的設備以保持公共的安全；然後再決定採用什麽政體；最後再由政府和社會兩方面另訂一種契約，政府以謀公共幸福爲誓，人民以忠實的服從爲誓。蒲氏以爲這種進行的程序，不但在政治哲學的理論上

是必不可免的邏輯的觀念，并且在政治史上是很可推想到的事實。

浩布思的主權的性質是最高無上絕對無限的；格老秀斯却一方面說主權最高，一方面又承認要受誓約的限制。蒲氏的主權性質說是採用格氏的，不是採用浩氏的。他也以主權爲最高，但却不以主權爲絕對。照他說：限制完全和主權的觀念相適合；神法和自然法常常限制權力的行使；習慣在實際上可以決定主權者行爲的方式；議會在君主旁邊分有立法的權力，却不損害君主的主權。主權不得違反最初契約的目的，因爲這種目的是訂約的兩造的公共安寧。由此看來，主權不過爲達到這個目的的方法，方法當然要受目的的限制，可見主權是根據國民同意而來的，不根據同意的主權便沒有實行的能力。蒲氏在這一點上可以打破浩氏絕對主權的流弊，而爲最近新主權論的先聲。

但是蒲氏雖然在特別的一兩點上，或偏重浩氏或偏重格氏不等，可是從普通的精神上看來，却明明是政治哲學中唯理主義派（Rationalists）的一個代表。這一派的好處，就在把政治權力看作從人性而來的東西，看作由人類理性動作的結果。

這就是唯理主義派高出於神權論派的地方。

(四)鮑煦

這時還有把政權的來源看做在上帝的手中，極力主張帝王神權說的就時鮑煦。鮑氏是這個時代的有學問的和正直的主教，他所倡的帝王神權說，全在他的名著政治論(Politics as Derived from the Very Words of the Holy Scriptures)中。在路易十四專制的時候，當然要發生出來替他寫照的這一類的神權論。從聖經上找出神權說的根據，在中世紀本是習見不鮮的；但鮑氏却不採取那中古的形式主義和術語，祇採取和他同時代的唯理主義派的疇範。他的文學的天才足使他的學說的勢力遠出乎那時一般混沌主義(Obscurantism)的神學家之上，甚至於有人把他放在非莫之上。

鮑氏哲學的根本原則和當時習見的教義一樣，斷定人類生來就是社會的動物，不過人類壞的情欲足以妨礙社會生活，若沒有規則去管理他們，社會的生活便不可能，因此纔有政府的必要。他有些地方雖然說到政府的權力是從個人轉移到

主權者手中去的，就是說個人放棄自然權利，把他給與政府權力的所有人，但這並不是他的眞意旨。他以爲在上帝之下的君主政體，是最通行的，最古的，最自然的政體。君主政體不但最自然，並且最强，最好；而世襲的君主政體尤其是一切政體中之最好的。他說世襲的君主政體有四種特質：（一）是神聖的因爲君主卽位的時候，由上帝的牧師證明，所以如果要攻擊君主的身體或圖謀反對君主，就是褻瀆神聖。（二）君主爲人民謀幸福，照管人民一切活動，有如父親撫養兒子一般；故就眞正意義說，君主就是人民的父親。（三）君主的權力是絕對的，是獨裁的，行使這種權力祇對於上帝一人負責。故凡在世界上的人類，沒有一個可以反抗他的命令的，人民對於壞君，祇有禱告上帝，由上帝使他回心轉意的一個方法。（四）賦予君主的理性比較賦予什麼人的都多；故君主是神聖尊嚴的上帝的肖像，若把他當作人看待，便是大錯。君主是公共的人，全體人民都包含在他的一身之中。『如同上帝結合一切完美和各樣道德於一身一樣，故君主的一身乃是社會中一切個人的所有權力的結合。』君主的神威這樣的超絕，當然不由人生而由天誕了。

鮑氏這樣狂熱的推崇君主的威權，無怪得到路易十四的讚許，而誠心誠意的領受他的教育。他以爲君主的義務是沒有制裁的，人民服從君主的義務是有制裁的。故『人民一定要怕君主，若君主怕起人民那便萬事都休了。』然鮑氏又何嘗不力舉君主的義務呢？他也說君主一定要維持宗教，維持正義。宗教無論是眞的妄的，總都是社會生活的要素；倘若君主是個能幹人，撲滅謬妄的宗教就是他的義務。鮑氏所以主張由君主維持宗教，就是想以國力維持法國的國教，反抗羅馬教會的要求。把鮑氏的政治思想總括起來看，一面可算是路易十四時代感於時而動的應聲蟲；一面又可算是昏天黑地的發揮帝王神權說的大將。在鮑氏之外，有一位極力擁護帝王神權說的，就是德國的浩恩 (Johann Friederich Horn)。他的論理雖然不亞於鮑氏，可是却不能跳出鮑氏神性帝王說的範圍。

本章參考書

Dunning: Political Theories. 第二卷第九章

Pollock: Spinoza, His Life and Philosophy.

Wakeman: Europe—1598-1715. 自第九章讀 第十五章

第十五章　十八世紀上半期的政治思想

（一）當時的政治和思想的狀況

自英國革命（一六八八年）到十八世紀中心，差不多六十年間，關於政治思想的名著，足以轟動一世的，祇有兩部：一是洛克的政府論（一六九〇年出版），一是孟德斯鳩（Montesquieu）的法意（Spirit of the Laws）（一七四八年出版）。在這兩大名著中間，雖然也有許多關於政治哲學和社會哲學的學者或著作，但是總不及這兩大政治思想家和這兩大名著富有科學的精神，及普遍的勢力。這時各國的實際政治和政治問題並不曾冷靜或衰歇；但是這時的爭論不是超出政治哲學本部的水平線之上，便是落在他的水平線之下。

英國自一六八八年『光榮的革命』（Glorious Revolution）之後，憲政逐漸進

步。別的國家到了十八世紀，君主還在那裏依靠神權統治；英國這時的眞正統治者已經由君主變到國會和內閣了。自斯透爾 (Stuart) 王朝的維廉 (William)(自一六八九年到一七〇二年在位) 和安麗 (Anne)(自一七〇二年到一七一四年在位) 等時代，議會政府制已經漸漸的建築起來；到韓老發 (Hanover) 王朝的喬其一世 (George I)(自一七一四年到一七二七年在位) 以後，內閣制也漸漸的立下基礎。議會政府制一行，便免不掉政黨的衝突；這時王黨 (Tories) 和民黨 (Whigs) 互相對立，王黨想使斯透爾王統復辟，民黨却傾向韓老發王統，故喬其一世和喬其二世(自一七二七年到一七六〇年在位) 天然的要依靠民黨。因此民黨纔得到最大的勝利，自一七一四年到一七六一年都是民黨大佔勝利的時代。

民黨的首領就是華頗 (Sir Robert Walpole)，(一六七六——一七四五) 從他的行政權力和控制國會多數黨幾點上看來，可算是英國近代式的內閣的第一任國務總理。他以民黨的首領，當政府之衝，總計有二十一年之久。(自一七二一年到一七四二年) 他的政策就在維持和平與繁昌，並沒有什麼關於政治的理論。當華頗當權的時候，王黨和民黨的區別漸漸消滅。在包林布羅克 (Bolingbroke) 和斯維夫特 (Swift) 的指揮之下的王黨，已

經丟開從前使斯透爾王統復辟的主張；民黨因爲久享權位，和韓老發的兩代君主調和的結果，他漸漸改變從前不信任王權的態度。這時兩黨的區別，不在政治哲學的原理，祇在地位的關係。就是不過一個係在朝黨，一個係在野黨罷了。總而言之，英國這時的實際政治已經上了憲政的軌道，故政局常趨向穩靜，除掉政黨在實際上競爭地位之外，沒有關於政治哲學的根本上的爭論。所以說這一類的爭點落在政治哲學的水平線之下。

然英國的政爭雖是政黨的地位的競爭，不是學理的論戰，可是他的政治在理論上還是說替人民謀幸福。至於大陸方面，這時幾個强國互相猜忌，年年不斷戰爭。戰爭的目的祇在鞏固王朝的勢力。換句話說，是爲赫卜司保（Hapsburg）包本（Bourbon）或浩亨操倫（Hohenzollern）的皇族的利益而戰，並不是爲德國法國或普魯士的人民的利益而戰。就是振興農工商各業，也是爲君主收稅的目的而振興，並不是爲農人工人商人的利益而振興。把國家和君主看作完全相同，把人民的利益和君主的特別利益，本身利益，朝代利益，看得完全一樣，故除掉國際上偶然發生的事件

用得着討論之外，再沒有討論政治哲學的餘地。國際法的原理，經過格老秀斯和蒲芬道夫的討論頗形發達。但是這些原理多屬於倫理學和法理學的範圍，不專屬於政治學的範圍。所以這一類的討論又超出政治哲學的水平線之上。（參看畫林政治學史第二卷第十一章第一節）

這時英國的憲政幾乎成為大陸上的模範，故孟德斯鳩一般人都從英國的憲政上找出政治的根本原理。到了路易十四死後，法國的芳來倫（Fénelon）及聖皮耳（Abbé St. Pierre），阿根生（Argenson）等，又向那和鮑照相反對的方向走去。德國方面有渥爾夫（Wolff），意大利方面有斐柯（Vico）等，他們的思想與十八世紀的政治思想的發展都很有關係。故不能不在沒有敘述孟德斯鳩的學說之先，簡略的說一說。

（二）德國渥爾夫和佛來德

德國在這個時代，出現一位很有系統的著作家，就是渥爾夫（Johann Christian Wolff）。（一六七九—一七五四）渥氏的哲學屬於李布連茲（Leibniz）一派，把哲學的方法看得

和數學一樣。又以爲經驗的事實和理性的推測可以相合，理性和感悟力都是知識的正當才力，故渥氏也是德國的唯理主義家。他把科學分爲理論的和實際的兩種：前者爲本體論（Ontology），宇宙論（Cosmology）和心理學，後者爲倫理學，政治學，經濟學。他又把這些科學分爲兩類：合理的和經驗的。例如合理的心理學，經驗的心理學之類。渥氏的政治思想和格老秀斯及蒲芬道夫所主張的大致相似。他所討論的有三部分：（一）自然法，包括倫理學的全部；（二）國際法，包括國際關係的原理；（三）政治學，包括國家的學理。他的自然法說很和蒲芬道夫相近，把李布連茲和泰摩士（Thomasius）之說略加修正。他也和那時普通的學者一樣，武斷的說在自然世界之中，一切人類都自由平等；並說政治社會的發生由於各個人讓出天然的權利。他的主權和政府的原則，就是世襲國（Patrimonial State）的原則。他的學說在現在看起來，並不激烈，但是在那時的正教的神學家看起來，他過於傾向唯理主義，所以被放逐於普魯士的國境之外。

佛來德二世（Frederick the Great）（自一七四○年到一七八六年在王位）繼承普魯士王位之後，

歡迎渥氏返普魯士，可見佛來德對於當時進步的和唯理主義的思想很表同情。佛來德關於政治的著作雖然祇注重在實際方面，但是他對於政治哲學的貢獻也很重要。他在卽位之前，早做了一篇論文，痛詆那時流行於君主之間的混沌主義的觀念。勸告君主，說君主的在位不是由於神惠，祇是得自民愛，或因爲爲人民謀幸福。他在卽位前一年寫出一部反馬克維尼論(Anti-Machiavel)，說君主祇是國家的第一個僕役；君主能夠在位，祇因他對於人民的福利有所貢獻。他反對那時各國的普通思想——尤其是德國的諸侯——說人民祇是君主的私產；更反對馬克維尼的君道論中所說的君主治國不受平常道德原理拘束的話。在鮑煦一般人大唱帝王神權說之後，來主張君主公僕和君權之本在民的學說，很可算是政治思想上的革命。他晚年又寫出一篇政體和君職論(Essay on Forms of Government and on the Duties of Sovereigns)。這種新的政治精神的發現，可算是大陸上革命運動的先導。

(三) 英國包林布羅克和休模

英國在這個時代，是定期出版物很發達的時代，因而造成許多論文家。包林布羅克（Henry St. John Bolingbroke）一六七八—一七五一—是這時週報派的模範的論文家；休模（David Hume）一七一一—一七七六—本也想把他的論文分期在雜誌上發表，但是實際上卻是合印起來的，第一卷於一七四一年刊行，第二卷於次年刊行。這兩位著作家除掉激烈的反對當時正教的宗教信仰外，幾乎沒有共同的地方。在政治上，包氏是王黨中極反對華頗的重要首領，對於王黨非常的熱心愛護；休氏卻非難黨派的競爭。

但是這兩個人的性質雖然大不相同，可是他兩人所討論的問題卻是一樣的。他兩人所討論的問題，就是英國的憲法和原始的契約。英國的學者，自福特斯鳩起，經過白克（Burke），到最近的白芝浩（Bagehot）與戴雪（Dicey）止，總是對於英國的憲法讚不絕口的。包氏和休氏也以為自一六八八年革命後所造成的憲法是混合政體的最完全的榜樣。他的要素在組織方面，是君主的質素，貴族的質素和人民的質素，互相調劑起來；在活動方面，是君主，貴族院，衆議院，互相制衡，使權力得以均平。凡

鮑里貝士和謝雪廬所讚美的制衡原理，一概爲這兩個學者採用。他兩人都以爲英國人所自誇的自由祇有在這樣國家的組織之中，使各機關的權力一個個都不能誤佔優勢，纔能夠保持得住。孟德斯鳩以爲非三權分立，不能保持人民的政治自由；包氏和休氏也以爲非君主貴族平民三個機關互相牽制，不能保自由不受侵害；都可以代表這時政治思想的普通傾嚮。包氏以爲國會腐敗，使國王權力擴張，就是破壞英國的憲政；因拿這種見解去極力攻擊華頗。休氏却相信華頗的實際政治，大部分是保障國王的權力，使不致被衆議院侵奪的很正當的方法。由此可見混合政府制及制衡原理說在這時英國的思想界中所佔的勢力；直至白芝浩出來，纔揭出內閣和國會打成一片之說，纔把這三種機關互相牽制的傳統的學說打破。

至於原始契約(Original Contract)說自十六世紀的反對君政論派起，到一七六二年盧梭的民約論出版止，可算是在大陸上達到極盛的時期。但是在英國方面，當盧梭民約論出版的十年前，就有休模做論文反對。故對於契約說這個問題，包氏和休氏的見解遠不一致。包氏有許多地方，都採取契約的原理。他以爲保護一六八

八年革命的結果的大法，就是原始契約，由新君主和人民合意制定的憲法就嚴義說，就是君主和人民之間的條件的契約。他同時又以爲憲法是國會和全體人民之間的條件的契約；故人民有抵抗壞國會的權利，也如人民有抵抗壞君主的權利一樣。總而言之，包氏是推崇制衡原理的，所以不承認任何政治機關有絕對無限的權力。他這種見解，本有可以借重契約說的地方。

休氏對於原始契約說的見解，在政治思想史上可算是很重要的一點貢獻。這種虛構的幻想的契約說，雖然到了十九世紀，到處受人攻擊；但是在十八世紀中期首先試行攻擊的人，總要數休氏爲第一。他以爲這種幻想的學說，無論在歷史方面，在哲學方面，都沒有地位。凡到現在還繼續存在的政府，不是由篡奪而來，就是由征服而來，絕沒有是由於人民自由同意而來的。初民的結合似可說是由於公共同意，因爲沒有一個人有充足的實力可以强迫一切人服從，但是這時人民知識不夠，總不能正式的定下契約。凡新的政府成立，無論用什麼方法，但是那些忿懣不平的人民服從他，祇是由於怕懼，並不是由於同意。可是因怕懼而服從，久而久之，便生出服。

從的習慣如果以爲這種服從是人民互相定約自由允許的，便是大錯。因爲人民除掉服從現政府之外，再沒有別的方法；所以他們的服從全是不得已的；並不是願意的。故休氏總以爲從前或現在凡人民的服從，大多數是習慣的結果。至於政治組織的變遷，無論是由小國擴張變成大帝國，或是由大帝國分裂變成小王國，或因爲殖民移居而變動；皆祇是由於勢力而變遷，並沒有一國是由於人民互相同意或自由結合而變遷的。就是行選舉制度的地方，所謂選舉，也不過是少數有勢力的人，或多數暴亂的人，操選舉勝敗之權罷了。無權無勢的人民，那裏能夠和治者定下契約。就是一六八八年的英國革命也不過是七百人的大多數，來決定千萬人的政府罷了，並不包括什麼契約的理想在內。

原始契約說既已和歷史上的事實及現在的現象不相合，那麼，契約的理想便祇是虛構了。然則政府成立的基礎到底在什麼地方呢？休氏却把多數服從少數，看作根由於人類的衝動（Human Impulse）。他的人性觀是屬於浩布思一派的，就是以爲人人都是惡根。人類道德上的行爲：（一）是由本能而來的，例如兒童的愛親；

（二）是由義務的觀念而來的，例如遵守誓約的信義。這種義務的觀念是由人類社會的必要上發生的；如果不這樣，社會便不能存在。所以若要問人民爲什麼要服從政府？唯一的答案就是『不服從，社會便不能存在』由此看來，『功利』就是個人所以服從政府，及人類所以爲社會的生活的原因。休氏的倫理學和政治學徹頭徹尾是一個功利主義家（Utilitarian）的見解，照他的說法，實在的利益乃是人類社會生活的動因。

休氏除掉反對契約說之外，還反對那時最流行的神權說。他以爲神權說乃是有神論（Theism）的必不可免的推論。但是這種理想可以保障世襲的君主，同時也可以保障篡位的僭主；固然可給予君主以神聖的使命，可是同時也可給予警察官以神聖的使命。如果照神權說者的主張，說萬物都是神造的，說一切權力都是從神而來的，那麼，上自帝王下至警察官都是上帝委任的，都有神聖不可侵犯的權利；無論怎樣專橫的政府，也沒有人民過問的餘地了。

休氏在政治思想史上的地位也很重要。他雖然沒有創始某一學派，他的著作

雖然不是政治事實的有系統的說明，他的思想雖然受洛克和赫其生(Hutcheson)一類學者的恩惠；但是也有人推尊他為英國的功利主義的始祖。他在這時種下反對契約說的種子，傳播到邊沁手裏去，便成為十九世紀的一大學派。

休氏用事實來證明原始契約說的錯誤，在這一點上很可表現出來歷史方法的眞正意義。此外還有一位在政治思想史上很可稱為歷史方法的代表者，就是意大利的斐柯(Gian Battista Vico)。一六六八—一七四四 他所著的新科學實際上就是歷史哲學，他的政體分類大都得自羅馬史。自此以後，討論政治和社會問題，而用歷史上的事實做證據的學者，便逐漸的多起來了。

本章參考書

Dunning: Political Theories. 第二卷第十一章

Lecky: England in the Eighteenth Century. 第一卷六三—一一九頁、一六〇—二一〇頁、二七一—二七八頁

Stephen: English Thought in the Eighteenth Century. 第二卷一六七—一八五頁

Laski: Political Thought from Locke to Bentham. 第四章

第十六章　孟德斯鳩

（一）孟氏的略傳

法國自路易十四過世之後，便進到反動的時期，以懷疑主義和合理的自由，來代替從前王權萬能和壓迫自由等思想。而離盧梭的民約論出版祇十四年的時候，有一位學者性質和盧梭的根本推翻的革命思想相反，僅抱着改良現狀的進步的思想，就是孟德斯鳩（Montesquieu）一六八九—一七五五。孟氏生在包爾德（Berdeaux）附近的一個貴族的家庭。成年的時候，學習法律。一七一四年充當包爾德市議會的議員；後兩年，他的伯父死而無子，乃以孟氏繼承他的權利，和議長的官職。但是孟氏對於這種任務沒有多大的興趣，故任職十年中，獨專心去研究文藝哲學政治科學等學問；到了一七二六年便退出議長的權利，把精神和身體都集中到學術研究的一個方向上去。

孟氏就在這個時候，已經因著作而知名了。他在一七二一年，公表他的波斯人的書信（Letters Persanes），託波斯人的言語，以諷刺那時法國的文學宗教政治社會的習慣和遺傳。這種著作很受當時的歡迎，他的文名便因此大振。孟氏自退出議長的職權後，去到巴黎，不久就被推選為巴黎學士會會員。他因為看見法國的政治精神沈淪太久了，故想極力預備他的政治著作，以矯正當時政治上的弊端。他於是立定主意從觀察各國實際政況入手，因遍到歐洲各國，去遊歷，經過奧國，德國的各邦，匈牙利，瑞士，意大利，荷蘭，最後到了英格蘭。他在英格蘭雖然祇居住兩年，但是所得的印象極大，英國的憲法和法律，差不多就是他一部分的政治思想的模型。他回國之後，再居故土，在一七三四年，便把他的第二名著羅馬興亡史論（Greatness and Decline of the Romans）做成了。這部書在近代歷史哲學中，要算是最早的重要的著作。

孟氏費了半生心力，從觀察各國實際政治得來的見解，都包含在他的最後的名著法意（The Spirit of the Laws）（亦譯法律的精神）之中。這部書固然免不掉缺點，但總

可算是用歷史方法研究的出產品。他的知識雖然往往有雜亂和不完全的弊病，他的推論雖然失之輕率，他的判斷雖然動不動就招失當之謗；但是他的政治理想總是從歷史的經驗上得來的。比較當時一般契約說家，夢想太古的自然世界的情狀，夢想政治社會發生時的情形，總覺可靠得多。故拿孟氏來比浩布思盧梭一般人，很可以看出獨斷主義和經驗主義的不同的趨嚮和價值。

(二)孟氏的方法和根本原理

孟氏的思想大概有兩個來源：一是羅馬的歷史，一是英國的憲法。他的政治哲學的目的和全體的系統大概都是由這兩種原素決定的，由此生出那爲孟氏政治哲學中心的自由觀念。法意一書範圍很廣，與其說他是政治學，不如說他是社會科學。孟氏所以能夠超出當時一般公法學者之上，計有兩種原因：(一)想適應各種政體的政治上需要，來建設一種立法和制度的比較論；(二)想普遍的觀察各種國家及各時代的實際制度來建設政治和法律的比較論。他的普通精神多半得自亞里士多德的政治篇，好像亞氏從觀察一百五十多種不同的政體，得到他的政治哲學

的理想一樣。亞氏的出發點是一定的事實，拿事實做材料，從中找出理想；孟氏的出發點也是從前羅馬的歷史和當時英國的憲法，拿平素考察的所得做根據，作爲批評一切法律制度的標準。他的大功：就在對於那由可疑的假設演繹出來的論斷，提出歷史的研究法。故孟氏的方法是亞里士多德的方法，不是柏拉圖的方法；是布丹的方法，不是浩布思和洛克的方法。他不曾有國家性質或國家主權的純理哲學的觀念；故他雖然和那時的思想家一樣，從自然中去找出法律的標準，可是他的自然的教訓不是從純粹理性的抽象假定上演繹出來的，乃是從已往和現在的生活的具體事實上推論出來的。所以孟氏的社會現象和法律意義的說明，都不外用歷史和觀察兩個方法。故以方法論，孟氏正正當當的屬於歷史的和歸納的學派。

從柏拉圖到洛克，凡下法律定義的，不說法律是理性的指示，便說法律是主權者的命令，到最近，又說法律是人民的意志。這些法律的定義多是偏向主權的方面，絕沒有人從物觀方面着想。孟氏在法意中，首先就下法律的定義，照他說：『就最普通的意義解釋，法律乃是由事物的性質而生的必然的關係』就這個定義說，一切

事物都各有各的法則：神有神法，物質世界有物質世界法，超人有超人法，禽獸有禽獸法，人類有人類法。凡一件事物存在，必定有他的因果關係，在這些關係之中，就包含有事物存在的法則。一切法則都有確定不易的關係，如同物體的運動力常依該物體的量和速度的關係而增減。一樣各種不同的相總是歸於一，每一種變化總是依一定不易的法則而行。人類的智力雖然可以創造法則，但是必定先有法則的可能性，然後可能的法則纔可以存在。故在未制定法律以前，卽已經有可能的正義的關係存在，成文法是依這『正義的關係』的事實而規定的。孟氏這種物觀的法律標準說，至少可以免掉個人任憑私意胡亂立法的弊病。因此，他便以『立法者』自居，把立法者看作聖賢，如同希臘時代把梭倫(Solon)李克格士(Lycurgus)看作唯一的立法家一樣。

在神法制定法等法律之先，有所謂『自然法』(Laws of Nature)從來所謂自然法，大概都認爲是自然而然的，孟氏却認爲是適應自然世界中的人性和人類生活的需要而生的自然法的第一原則是和平，第二原則是尋找食物，第三原則是

互相親愛，第四原則是社會生活的欲望。這四個原則都是從他的自然世界觀而來的。孟氏不像浩布思，把自然世界看作戰爭的世界。他以爲最初的人類是懦怯的東西，聽到風吹草動都要害怕。因而斷定在自然世界中的人類，沒有人覺得各自平等，祇有人覺得自己是劣等的，因此便不敢互相攻擊，而得到和平的狀況。浩氏說戰爭是自然世界的情狀，孟氏却說戰爭是社會成立以後的情狀，因而認定浩氏之說是倒果爲因。再因爲在自然世界中的人類覺得自己怯弱，故覺得有得到維持生活的衣食住之必要，結果便要尋找食物，再因爲人性怯弱，一接近同類便覺得快樂，因此便發生同類的親愛性，更因爲人類生有智力，依智力的作用，有促進互相結合的動機，因而發生在一個社會中共存的欲望。由此看來自然法不過是初民維持生存的非理性的衝動，到了社會成立，人類智識增加，一切情狀便都改變了。人類便丟去懦怯的感覺，各自爭權，而變成戰爭世界了。

人類既已從自然世界進入政治社會的新境界，這種新境界就是發生制定法的原因。制定法因三種關係而分爲三類：（一）國際法；（二）公法；（三）私法。因民族與

民族的關係而生出國際法；因各國的治者與被治者的關係，而生出政治法（Le droit Politique），卽公法；因各個公民的互相關係而生出民法，卽私法。國際法的根本原則在使各國當平時互謀幸福，當戰時極力縮小戰禍的範圍。至於公法和私法，必定要適合國家的特別情形。一國的法律要以適合國民的性情爲主，這國法律能夠原樣的適用於別國，乃是罕有的事。決定某種政體的好壞，必須要看他能否適合某一國的國民性情。孟氏因此便說法律與一國的氣候，土地，位置，面積，居民的主要職業，——例如農業狩獵畜牧之類——憲法容許的個人自由範圍，居民的宗教，居民的傾向，富的程度，人口，商業，風俗，習慣等皆有極大的關係。進一步說：一國的法律尤其與各法律的相互間，各法律的淵源，立法者的目的，和適用法律的主體，互有關聯。孟氏這種因時因地因人而異的法律觀，乃是採用歷史的和觀察的方法，當然有的結論。他所說的『法律的精神』就是由這些關係的綜合建設起來的，所以他的法意一書，全以研究這些關係爲事。

（三）政府的性質和原理

孟氏的政體分類在法意中佔很重要的地位。他把政府的『性質』(Nature)和『原理』(Principle)分開，性質是對於政治組織說的，原理是對於政治作用說的。換句話說，前者是就各種政體的構造方面而言；後者是就那促動政治作用的人類感情方面而言。嚴復意譯孟氏這一段話如下：

治制(政體)有形質(性質)，有精神(原理)。所謂形質，乃其物之所由立；所謂精神，乃其物之所由行。形質以言其體，精神以著其用；體立而後制度形，用明而後人情著。法意第三卷第一章

在孟氏看來，這個區別是極重要的，有許多法律都以這個區別為關鍵。

孟氏以政府的組織為基礎區別出來三種政體——共和政體，君主政體，專制政體；而共和政體又分為二種：民治政體，貴族政體。孟氏的政體界說是『共和政體是最高權力在全體人民或一部分人民的政體；君主政體是一個君主依確定的法律統治人民的政體；專制政體是一人獨裁不依任何限制的政體。』法意第二卷第一章孟氏這樣的分類既不合乎邏輯，又沒有什麼創見。他的分類基礎一半建築在主權者人

數之上，一半又建築在執行主權的方式之上。所有政體的名稱和特質幾乎沒有一個不是因襲前人的。

孟氏把政體的原理的差別看得比性質的差別尤爲重要。因爲精神是人類感情所流露，一切政治活動都以他爲動機。四種政體——民治政體，貴族政體，君主政體，專制政體——都各有各的精神如下：

民治政體……道德（Virtue）

貴族政體……禮讓（Moderation）

君主政體……榮寵（Honour）

專制政體……恐怖（Fear）

孟氏所謂道德，並不是倫理的道德或宗教的道德，祇是『愛國，愛平等』的政治的道德。所謂禮讓，並不是從懶惰懦怯而來的，乃是在道德的基礎上發露出來的。至於君主政體却不以道德爲精神，祇以榮寵爲精神。名位爵祿各有等級，人心因爲仰慕榮寵，便各自發憤有爲。君主用榮寵去鼓勵人民，也可使人民建赫赫的功業，故雖然

沒有道德，也沒有什麼妨礙。至於專制政體，祇有用嚴刑峻法去威嚇人民，使人民奉令順旨，不敢對抗，便可相安；道德榮寵都是不必要的。

孟氏很和亞里士多德相似，以爲政府的性質可以決定憲法的性質。共和政府當由全體人民行使最高權力時，叫做民治政體；當由一部分人民行使最高權力時，叫做貴族政體。但是除掉用選舉的方法之外，再沒有別的法子可以行使主權；故規定選舉權的法律乃是共和政府的根本法律。至於議會和別的政府機關的形式和行爲，官吏的人數和權力，也都要由法律明白規定。孟氏這種見解多半是由希臘羅馬的歷史上的事實中得來的，所以他的議論多徵引希臘羅馬的制度習俗爲例。他以爲選舉的方法有二：（一）拈鬮；（二）投票。拈鬮是人人平等，毫無選擇；投票則選賢任能，有所選擇。故民治政體宜用拈鬮，貴族政體宜用投票。至於立法權，在民治政府應該放在人民全體的手中；在貴族政府，應該放在選舉出來的議會或元老院的手中。孟氏雖然很信任民衆，但却不迷信民衆萬能。他以爲民衆最適宜於擇人，却不適宜於治事。且看他說：

夫一國之民固多庸衆，然使之舉人而畀以權，其智尚足任也。蓋其所擇者皆己所諳悉而耳目聞見不可熒也。譬有人焉，身經累戰，而爲常勝之家，此宜將帥者也。又有人焉，廉公愼勤，爲羣衆所稱道，此宜尉正(Praetor)者也。乃至身家之富有，居室之閎麗，尤易見也。司空將作，眞其選矣。夫使觀人必資於事實，彼國民地位平等，處闤闠市府之間，觀聽所周，固有過於高拱深宮出蹕入警者。獨際事情詭變，一髮千鈞之頃，務當機立決，晏然因應，乃有以措一國之勢於至安，則國民之才誠有不逮，抑亦勢有不可者矣。（法意第二卷第二章，語從嚴譯）

孟氏關於選舉的公開和祕密也很注意。他以爲規定選舉方法的法律乃是民治政體的根本法律。在民治政府之下，選舉應該公開，因爲『愚賤居其多數，而賢者恆在上流，使其明揚（公開選舉），則上流常有左右多數之勢力，而大人長者之凝重，有以鎭其飛揚妄躁，而納之於儀軌也。』（第二卷第二章）至於貴族政府，或民治政府的貴族元老院，應該用祕密選舉，以防止一切陰謀。

前面所說的是關於共和政府的根本法律，至於君主政府的根本法律乃在保

障特殊階級的利益。因爲君主一人不能單獨統治，必定要靠許多貴族幫忙。君主與貴族，存則俱存，亡則俱亡；故有『無君主無貴族，無貴族無君主』的格言。如果君主政府要廢止貴族教官和都市的特權，不變爲民治政體，便變成專制政體。在保障貴族階級之外，並要有保障法律的機關。保障法律的職責，既不能託附於貴族，又不能託附於皇家議會，一定要託附於獨立的司法團體。貴族和君主的左右，祇能託以君主隨時的意向，根本法律不能由他們保管。因爲依法律統治乃是君主政體的要素，故必定要制下守護法典的法官。至於專制政體，貴族法官都不必要，這個政府的根本法律祇在建設一個『宰相』(Vizir)。因爲孟氏理想中的專制政體，乃是東方式的專制的帝王制，萬事皆由一人獨斷獨行，和議會制內閣制絕不相容，故祇能建設一個『在一人之下萬人之上』的宰相。

以上說的是政府性質和憲法的關係，現在再說政府原理和法律制度的關係。孟氏以爲教育和立法都要和各種政體的原理相適合。就教育一項說，在君主政府之下，要教人民知道求榮；在民治政府之下，要教人民知道尙德；在專制政府之下，要

教人民知道畏威。孟氏關於民治和專制的理想，和希臘羅馬的學者所見大致相同。他的特別貢獻，祇有討論制度和榮寵的關係一點。他以爲榮寵是君主政體的靈魂；而榮寵和貴族又如父子的關係——就是由榮寵生出貴族，由貴族又生出榮寵。在民治政府之下，要教人愛平等；在專制政府之下，要教人做奴隸；惟在君主政府之下，便專要教人尊重這尊卑貴賤的差等。故孟氏論君主政體的教育時，說道：

> 然而心德其所教者，本於尊己之意多，而本於及人之意寡；非導之使親於其羣也，乃修之以自別於庸衆。
>
> 其論德行也，不課其隱微而貴其諠赫，不嚴其公私而重其俊偉，常歆其奇瑰而不道其中庸。（第四卷第二章嚴復譯）

又說：

> 是故君主之國有三箴焉，教育者之所重也。其一曰：知有富貴之價值，不知有性命之價值。
>
> 其次曰：視富貴之奉若固有之，愼勿妄自菲薄，而以爲非所克堪

其三曰寧犯國律，毋傷榮寵，榮寵之所禁，雖國律之所不禁，相與厲其禁也愈嚴。（同前）

大概孟氏的理想中的最好政體總不外是英國式的君主立憲政體。他所說的民治政體乃是古代的制度，並不曾夢想到近代民治政體的精神和實質。故孟氏尊重貴族崇尚榮寵的觀念，仍是中世紀封建制度下階級制度的舊觀念；用榮寵來羈縻人民的方法，仍是封建諸侯以爵祿名位籠牢臣下的舊方法。其實英國這時的憲政，雖然大部分勢力仍然在貴族手中，可是他們在這時，乃是爲人民爭自由謀幸福，却不是爲自身爭榮寵，謀特權了。但是孟氏所用的是歷史的方法，所以他所得的知識，祇是回顧的，不是將來的；祇是往事的考證，不是未來的理想。

（四）政體的變革

孟氏既然把政府的原理看得重要，認爲是發動政體作用的主因，那麼，一切政府的形質，當然要隨政府的精神變遷而變遷了。所以孟氏的格言，就是『每種政府的腐敗，常常從他的原理的腐敗起首』（第八卷第一章）要想使政府鞏固，必定要先使他的

特別精神永遠存在；精神一旦腐敗，政府自然也要跟隨他腐敗了。孟氏專從事實方面立論，認定某種政府的存在，全靠某種精神維持。如果某種精神存在，自然無法可使政體變遷；如果某種精神滅亡，就是想使政體不變也辦不到。故孟氏對於政體的變革，祇是平心靜氣的討論，自己並不加入好惡的意見。既不像主張進化說的人，時時刻刻希望一切制度的變遷；也不像保守家，想方設法的要維持舊有的制度。所以他的目的專在說明變遷的原因，不像柏拉圖亞里士多德等特別注重防止革命的方法。

孟氏以爲民治政府的原理是平等，民治政體不但在平等的精神滅亡時要腐敗，並且在平等太過時也要腐敗。如果不服從自己所舉出的官吏，人人自以爲長官，使長官喪失威嚴，放肆無忌的風氣遍於全國，風俗秩序道德必定一掃而空。民治政體到了這個地步便一定要滅亡了。貴族政體最重禮讓，如果貴族專橫，那麼治者和被治者皆沒有道德了。至於君主政體的腐敗却和民治政體相反：即民治政體因人民僭奪議會官吏法官的權限而腐敗，君主政體因君主侵奪社會和城市的特權而

腐敗。所以孟氏說：

民主之傾也，以衆庶奪議官長吏與司理者之柄也；君主之敝也，以王者侵地方自治城邑應有之權也。前之敝也，敝於宜萃者而爲渙；後之敝也，敝於宜分者而爲專，翅於上也。（第八卷第六章從嚴譯語）

君主到了不想使臣下任職，必欲使臣下盡爲奴隸，那麼榮寵便變爲恥辱了，故君主政體也無法可以維持了。至於專制政體本不是長治久安的政體，腐敗是當然，不腐敗却祇是偶然。故專制政體常由自身破壞，如果沒有不期而來的事情——如天時地利宗教人才等——去維持他，便沒有不腐敗的。孟氏生在法國，並生在這個時代的法國，痛恨專制政體本是當然的結果。

孟氏並不像柏拉圖和鮑里貝士一般人，把政體變革看作循環的，說無論何國的政體變遷都有一定不移的定例。他祇說明某種政體腐敗，一定要變成某種政體，例如說：民治政體當平等的精神完全喪失時，便變爲貴族或君主政體；當平等大過時，便變爲無政府或專制政體。貴族政體中的貴族，當他專斷而不遵守法律，並把地

位弄成世襲時，便成爲寡頭政體。至於君主政體的唯一的變遷，祇能變成專制；到了『一國之政總於京師，京師之官總於宮廷，宮廷之事總於一身，』（第八卷第六章）便早已成爲專制政體了。這就是孟氏所說明的政體變革的定例。

孟氏深信法律制度和政府的原理有不可脫離的關係。如果原理變遷，那麼，建設在這個原理之上的法律制度也一定要跟着變遷。因爲原理是法律制度的根基，根基一壞，則舊法律舊制度與新原理必不相容，結果必引起普通秩序的紛亂。

孟氏又以爲國境的大小對於政府的原理也有直接的影響。他敢斷言：共和政府國境宜小，專制政府國土宜大，君主政府國土宜大小適中。如果共和國家太大，則國家公益常被無數私利益犧牲；若在小國，公共的利益顯然易見，陰謀私計很難施行。至於君主國家若國境過小，勢將變爲共和；若國境過大，又要分封貴族，結果尾大不掉，君主必等於贅疣了。祇有專制國家疆土宜大，一切權力集中於一人，大可以救濟國勢散漫的弊病。照孟氏看來，國境變遷，政府的原理也要跟着變遷，因而政府的形體也要變遷。故國境這一個物質的基礎也是維持政府原理的一種工具。（第八卷自第十...）

六章到第二十章皆說明這類事）除馬克維尼以開疆闢土爲鞏固君主國家和共和國家的一種方略外，其餘自希臘學者到盧梭，大概多說小國家宜於共和，大國家宜於專制；直到法美的共和國家成立之後，纔打破這種謬見。

(五)三權分立論

孟氏在政治思想史上最大的貢獻就是三權分立論；十九世紀的立憲國家幾乎沒有一國不把他三權分立的學說當作天經地義。他的特點在以三權分立爲保障政治自由的唯一方法。所以要想知道他唱三權分立說的用意，必定要先知道他的政治自由的界說。孟氏以爲自由有兩種：(一)政治自由 (Political liberty)，(二)個人自由 (Civil liberty)。政治自由并不是無限制的自由，因爲『政府國家者有法度之社會也。既曰有法度，則民所自繇者必游於法中。凡所可願，將皆有其自主之權；凡所不可願，將皆無人焉可加以强制』（第十一卷第三章語從嚴譯）故要想保障政治自由，必先要使政府的權力不妄用；要想使政府的權力不妄用，必先要使政權分立，得以互相牽制。凡法律所未責成人民的事，不要强制他做，凡法律所允許人民的事，不要禁止

他做便是政治自由的眞正解釋。至於個人自由，他卻沒有詳下定義，因爲他所最注意的祇是政治自由一方面。

孟氏以爲凡是無限制的權力不管他在君主手中，在貴族手中或在人民手中，都可以危害自由。所以他說：『民治國家和貴族國家在性質上未必便能自由。政治自由祇在中庸的政府中可以找得出來；但中庸的政府亦未必常得到自由，唯權力不濫用方可得到自由』（第十一卷第四章）他以爲在經驗上人類祇要有權力，便易於濫用權力，故制止權力的濫用，便是政治自由的神髓。換句話說：政府權力受一分限制，就是政治自由得到一分保障。主權的觀念孟氏並沒有十分的注意，不過有時偶然說到一兩句罷了。由此可見孟氏的理想政體是受法律限制的君主立憲政體，他根本上不僅僅依賴人性，所以結果重法治而輕人治。

孟氏以爲世界上有一個國家，以政治自由做憲法的直接目的：這個國家便是英國。故他特闢一章專門討論英國的憲法。（第十一卷第六章）孟氏在英國憲法中所找出的三權分立論，大半得自洛克，不過把洛克的立法權，執行權，外交權，修改爲立法權，行

政權，司法權罷了。但三權分立論雖然不是孟氏的發明，可是自他把洛克執行權和外交權歸併爲行政權，又加上司法權之後，便成爲近代政府權力的普通分類，這却不能不說是孟氏的功績。且看孟氏三權的劃分：

每種政府都有三種權力：即立法權，行政權，司法權。君主或執政官用第一種權力，來制定暫時的或永久的法律，修改或廢止現行的法律。用第二種權力，來宣戰媾和，遣派或接受公使，保障國內的公安，設備國界的防禦。用第三種權力，來處罰犯罪，或裁判個人中間的爭訟。（第十一卷第六章）

政治自由與三權分立有什麼關係呢？因爲孟氏根本上把政治自由看作人民心意安寧的結果。且看他說：

人民的政治自由就是指着每人確信自己無憂的意志安寧而言。要想得到這種自由，那麼，政府的組織一定要使人人不必互相怕懼。（同前）

現在政府職務的分配，多以分工原理做根據，故防止專制的用意少，便於治事的用意多；從前政府職務的分配，多以制衡原理做根據，故便於治事的用意少，防止專制

的用意多孟氏三權分立的基礎自始至終都放在制衡原理之上。且看他說：

當立法權和行政權歸併在一個人或一個團體手中時，便沒有自由可說。因爲將要發生怕懼恐怕君主或元老院要制定專制的法律，並且用專橫的方法去執行他。

再，如果司法權與立法權行政權不分，也沒有自由可說。倘若司法權與立法權合併，那麼裁判者同時就是立法者，人民的生命和自由便要受專斷的支配。倘若司法權與行政權合併，那麼，裁判官便要兇殘了。

再，如果把三種權力放在同一個人或同一團體的手中，無論他是貴族團體或平民團體，一切事便都完結了。（第六章）

由此看來，孟氏的確有分權就是自由的偏見。其實英國在孟氏著書的時候，司法官雖然是獨立，行政部與立法部雖然是分工；但是衆議院已經有彈劾權，貴族院已經有審判權，絕不是三權絕對的分立了。這是孟氏對於英國憲法的誤解。但是歐洲大陸上的行政權雖已經和司法權分開，祇有立法權和行政權還沒有像英國那樣的

分立；法國尤其是沒有議會，自一六一四年到一七八九年，國民會議並未召集過一次，使國王和人民的意見沒有方法可以溝通。孟氏身當其時，又怎能不羨慕英國的制度呢？又怎能不把英國特有的制度鄭重的向法國介紹呢？

孟氏討論分權的時候，始終以制衡原理做根據。如君主的『不裁可權，』議會的『彈劾權，』如貴族院祇有『准駁權，』不能有『議決權，』都是在互相制衡的原則上建立起來的。且看他說：

> 我們所討論的政府的根本組織，是立法部建設兩院，各以否決的特權互相牽制。兩院同受行政部的限制，也和行政部之受立法部牽制相等。這三個機關（兩院和行政部）這樣牽制，似乎要變成停頓的狀態了。但是人事必然進行，故這三種機關仍是協同活動的。（第六章）

因為孟氏把制衡原理看得這樣重要，所以竟反對『立法行政兩部打成一片』（白芝浩的話）的議會政府制。且看他說：

> 倘若沒有君主，從立法部中選出一定人員來執掌行政權，那麼，自由便消滅。

了。因爲立法行政的兩種權力合併起來爲一人所有，很容易成爲專制。其實當孟氏的時候，英國憲政已經漸漸向議會政府制方面進行，議會政府制的特色。就在立法行政兩部融成一片。但關於這一點，不獨孟氏誤解英國憲法，就是英國學者直到十九世紀末期還說制衡原理爲英國憲法的要素；到了白芝浩著英國憲法論時纔駁倒這種謬見。故一個十九世紀都是孟氏的三權分立論成爲歐美各國政治家信條的時代。

(六)法制與氣候及物質環境的關係

自然與社會政治的關係的道理雖早已被希臘人說破；但在布丹以前，一般學者都僅能拿抽象的或概括的理論證明，直到布丹以後，纔能夠拿具體的或各別的事實證明從十六世紀到十八世紀，物質世界的知識已經大大的進步，故孟氏說明物質世界和社會制度政治制度的關係，也比布丹更有科學的價值。布丹祇說人類特性因經緯度發生差別；(參看本編第六章第六節)孟氏却特別論到氣候溫度空氣燥濕，和土壤肥瘠的差異。由此可以看出自然和社會政治關係的學說，由簡而繁，由略而詳，由抽

象而具體的進步線索。

孟氏以爲氣候的寒熱燥濕和人身各官能大有關係。他的生理的解釋雖然有許多地方不合乎現在的科學，但是他的結論認定人民的心意感情多因氣候的關係而異，卻是不能否認的。制度因民性而不同，民性又因氣候而不同；故氣候便是制度的根基，有某種氣候自然要釀成某種制度，乃是必不可逃的結果。且看他說：

萬物遇寒則縮，遇暖則伸，是故氣寒則民之腠理蹙，而肋糸（糸音密、至細之絲也、與系異）之韌性亦增。既蹙且韌，故血之周流亦易以速也。然則所以使之遒緊堅強者，即此使縮之寒而已。氣暖者反是，陽精發越，支糸弛縱，是故肋緩體柔而精力減（第十四卷第二章從嚴譯）

因此便斷定寒國人民多勁悍，熱帶人民多疑畏『熱帶之民如老夫，其於行也常顧慮而懼怯；寒帶如少年，其入世也每喜事而有爲。』（同前）所以氣候較寒的地方，多得較高的政治自由；氣候較熱的地方，多生服從的習慣。換句話說：寒帶宜於自由，熱帶宜於奴隸。就歐亞兩洲比較說：亞洲形勢沒有眞溫帶，祇有寒帶與熱帶相直接；至於歐

洲各部雖然風氣不齊，但皆在溫帶之內。因此便斷定亞洲多專制政體，歐洲多自由政體，亞洲人民多奴隸，歐洲人民多自由。（第十七卷第三章）孟氏僅以天時一項，作爲歐亞文野强弱的唯一原因，這種見解已顯然錯誤，但他自己却說是獨創的見解。此外如歐亞兩洲的地勢，在孟氏看來，亦與政治自由有重要的關係。亞洲的地勢宜合，歐洲的地勢宜分。亞洲地多平原，由山脈河流分成很大部分，故很容易建設大國，實行專制的政治。至於歐洲地勢早分成許多適中的地域，因爲不容易建設大國，故多行自由的政治。（第十七卷第六章）

孟氏又以爲土壤的肥瘠也和民情國政有重大的關係。磽确的地方，人民往往堅苦耐勞；肥沃的地方，人民往往惰怯貪生。故沃土人民不能與强力相抵抗，身家的顧慮既深，自然很容易馴伏。瘠土人民往往百死一生，捍衛祖國，他們的自由就是自己爭得來的。因此便斷定：沃土常行君主政體，瘠土常行共和政體，『高原之衆，樂自治之民主而處下澤者，則願貴族爲之君。至於海畔居民，則又欲雜取二制之長，並用之以爲政府也。』（第十八卷第一章，語從嚴譯）這都是孟氏心目中的地形和政治的關係。

總而言之：孟氏的見解多半得自歷史，尤其是得自歷史上的零碎紀載，故往往以不關重要的一時一事作爲一國一洲政治上的普通原則。孟氏當說明氣候和物質環境時，把天時地利的自然律看得太重，把人爲的力量看得太輕，以爲祇要生在某種地帶便自然而然成爲某種社會或政治的組織。好像這是天造地設的，不是人力所能左右的。這種見解固然有弊，但却是受時代的影響。因爲再生時代的思想，以爲宇宙是爲人而設的，人類是宇宙中的主人翁；到了科學發明時代，人的地位大大的低落，人類是地球上的一小部分，地球是太陽系的一小部分，太陽系又是宇宙的一小部分；故人類在宇宙中簡直是「滄海之一粟」了。孟氏生當此時，故在自然界中求公律，以爲求到自然公律便可應用於社會國家，不要人類自作聰明，自造公律，也是順着時代思潮的當然的結論。

（七）法制與禮俗經濟的關係

法意的大部分討論法律與國情制度的關係，可是所謂國情和制度並不盡然是屬於政治的，大半却是屬於社會經濟宗教的。照前節的敘述，可以看出孟氏注重

天時水土的程度。但是孟氏却以爲人類並不祇受某一種原因支配，所謂天時水土祇是支配野蠻民族的；至於一國人民的普通精神，乃是綜合天時，宗教，法律，政訓，先例，道德風俗等影響而成的。（第十九卷第四章）這是孟氏見識超人的地方。照孟氏說：立法家如果能夠明白社會經濟宗教政治等各種關係，然後制定法律，這種法律纔有價值。故孟氏心目中確實沒有『放諸四海而皆準』的抽象的空想的原理，祇有因地因時因人而異的制度因爲他的知識，都是從實地觀察和歷史教訓得來的，絕沒有什麼烏託邦的成見橫梗在心目之中。

孟氏以爲『天下古今，固有甚美之意，至良之法，以其民心德之不逮，而不克實施』（第十九卷第二章語從嚴譯）如果人民囿於禮。(Manner) 俗。(Custom)，雖有神聖的立法家，也不能變更他。故立法家當以人民普通性質爲標準而立法。如果普通性質善良，雖有小疵，不必立法去拘束他。換句話說：就是立法家當以一國的精神爲精神，去因勢利導，絕不可與民俗相背（第十九卷第五章）就是想移風易俗，也要利用風俗來變更風俗（第十九卷第十四章）禮俗並不是立法家建設起來的，因爲立法家既不能建設他，也不願建設他。法

與禮不可混爲一談，法支配臣民的行爲，禮支配人類的行爲。禮與俗也不可合而爲一，前者關於內行，者是關於外行。中國與斯巴達的立法家混合這三種東西爲一，故人民謙遜文弱，一旦去掉外面的儀文，便要放縱了。（第十九卷第十六章）故孟氏敢斷定：政治上的惡不是道德上的惡，矯正道德上的惡不是法律的職務；人民的道德可用別的方法改變，不可用懲罰的立法的方法改變這就是孟氏明白劃分的法律與禮俗的區別。

孟氏對於法律與經濟的關係，也討論得很精細。他很推重商業，以爲商業和文明進步大有關係。且看他說：

通商者，所以治固習拘虛之聖藥也每見其地民風恢台，則商業必盛而其地之商業盛者，人心樂易，又可決也。此可視爲公例者矣。

吾國之俗，其日去僿野而進文明以此。蓋商業既興，異國之俗若在庭戶，優劣文質得相觀而互較焉；相觀互較，進化之事出矣（第二十卷第一章語從嚴譯）

孟氏雖然有許多思想來自希臘，可是却沒有希臘人輕視商業的偏見。他不但不輕

視商業，並且先斯密亞丹(Adam Smith)倡通商可以致太平之說。且看他說：

商通而天下太平，勢必至理固然也甲乙二國通商，則其利相倚，甲以購貨而利，乙以售之而亦利。蓋惟兩利而俱存，故常互倚而不爭（第二十卷第二章）

這種見解，便是十九世紀中自由貿易派的信條。

孟氏以爲商業也因政體而異。『君主之商業，大抵以國俗之奢而後有，雖所通者，亦應民用，而其本旨則以致瑰貨奇物，以饜其驕奢娛樂喜新厭故之情若民主之商業，則以生計之殷而有事，其中商賈知列國之所貴賤有無，常取有餘以周不足』（第二十卷第四章語從嚴譯）孟氏的根本見解如此，所以說：凡在君主的國家，銀行公司以及其他商業二具，都不宜有，因爲王者不可與民爭利。貴族經商，違反君主制的精神；英國不禁貴族經商，所以王朝的權力越過越弱。孟氏的想思，祇禁止貴族經商，卻不反對因商而爲貴族，這乃是他想鼓勵商業發達，並防止商業被貴族獨占的用意。赫林吞以爲財產的平衡和政權的平衡是互相關連的，必須把這兩種權力通同放在人民手中，平等的國家纔可以實現；（參看本編第十一章第三節）孟氏卻以爲財產與政權，必定要分開，如

果金錢權力聚在一人，民利必盡被君主奪去（第二十卷第十章）或者可以說是對於赫氏學說的反響。

（八）孟氏的特色

近代歷史上有兩個政治思想家，好像站在孤立的地位，和當時思想界的空氣相隔絕，當時的普通思潮似乎影響不到他們，於是他們便成爲異軍特起的政治思想家：這兩個人一個是十六世紀初頭的馬克維尼，一個是十八世紀中期的孟德斯鳩。孟氏和他人不同的特點有三：（一）思想的範圍，（二）思想的方法，（三）自由的原理。在這三點上，可以表現出孟氏個人的特色。

孟氏法意的內容幾乎把社會科學一齊包括在內。凡政治，教育，刑法，憲法，政治自由，個人自由，賦稅，氣候，土壤，禮俗，商業，貨幣，戶口，宗教，下至衣服，宮室，奴婢，妻妾等制度，都有相當的討論。這樣包羅一切社會科學的著作在歷吏上簡直可以說沒有人能夠與他相比較。他雖然有時也有抽象的理想，可是他的理想却沒有一件不是從歷史和觀察上得來的。眞正說起來，他所說的：祇是實際政治，不是理想政治；祇是

從實際社會生活中求原理，不是懸出一個原理，用以創造一種社會生活。這就是他用歷史方法的結果。馬克維尼和丹布所用的也是歷史的和觀察的方法；但是他們所觀察的祇以已經進化的國家爲限，至於孟氏生當新大陸發現和世界交通之後，不但觀察美洲土人的生活狀況，就連非洲，日本，中國的風俗禮法，也收入他參考的範圍。這是孟氏的歷史和觀察超出前人範圍的地方。

孟氏關於自由的學說也和當時普通思潮不同。那時一般契約說派如洛克等，都把自由的基礎放在虛構的『自然權利』之上，覺得這種權利是先政府而有的；從性質上說，政府不能去干涉他。故祇在限制政府自由動作時，自由纔可以存在。至孟氏書中，絕沒有論到自然權利，也不像洛克注重個人的權利。他所特別注意的：不是人類的權利，祇是政府權利的分配。他不曾說人類生而自由，祇說人民惟生在分權的政府之下纔能得到自由。當時社會契約說和自然權利說的種種思潮，似乎完全沒有影響到孟氏。

但孟氏另外又有一種特性：就是他的知識都是回顧的。他的思想來源不限於

一時代，一地方，一民族，一學派，故他的著作可以說是古今中外的法制禮俗的雜貨舖子。祇要是一種事實，不管這件事是出自信史，或出自旅客的雜談，教士的報告，都一律信以爲眞。所以孟氏的著作，不但文體雜亂無章，不相承接；就是所引證的事實，也是零零碎碎，不相統屬的。故他的書中，也有金玉，也有瓦礫，好的壞的往往是雜然並陳的。因爲這樣，所以在好的方面，不分文野國家的法制禮俗一體待遇；在壞的方面，便往往把一件偶然的事實，建爲政治法律上的大原則。又因爲他從歷史的事實中求原理，所以在好的方面沒有架空的理論；在壞的方面，又往往拘泥古制，教人看不出進化的方向。故孟氏的思想，祇偏重古舊的典故，很輕視當時新生的學說；祇可說是十八世紀以前的各種思想的一個總結束，並不像盧梭爲十八世紀末期設下一個新紀元，至於把那從十六世紀到十八世紀新生的民治思想的眞精神總合在一塊，集下一個大成，建爲十八世紀末期的政治上信條的，乃是盧梭的民約論，却不是孟氏的法意。

本章參考書

Sorel: Montesquieu.

Dunning: Political Theories. 第二巻第十二章

Pollock: History of the Science of Politics. 第三章

Flint: History of the Philosophy of History. 二六二頁至二八六頁